کتاب توحید

دفتر دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب توحید - دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کتاب توحید – دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی‌هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : کتاب توحید/ محمد بنی‌هاشمی.

مشخصات نشر : تهران:منیر، ۱۳۸۸ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۳۴۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۴ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ :

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. اثبات صانع.- ج.۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن.- ج.۳. تسبیح و توحید خداوند.- ج.۴. معرفت بلآیه و بدون الآیه‌ی خداوند

موضوع : توحید

موضوع : الهیات

موضوع : خدا -- اثبات

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۵۵۰۵۹

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

پیش گفتار

«اَلحَمدُ لِلّهِ لا شَریکَ لَه، الحَمدُ لِلهِ کَما یَنبَغی لِکَرَمِ وَجهِهِ و عِزِّ جَلالِهِ و کَما هُوَ أهلُه.» (۱)

خود را از شکر الطاف بی کران الهی عاجز می بینم که به این بنده ی نالایق خود توفیق مجدّد عنایت فرمود تا دفتر سوم کتاب توحید را به رشته ی تحریر درآورد. این هم به برکت ضیافت الهی در ماه مبارک رمضان بود تا قدم دوم را در تبیین بحث «معرفت خداوند» برداریم.

دفتر اول بحث «اثبات صانع» و دفتر دوم بحث «معرفت خدا و آثار و احکام آن» بود که در دو سال گذشته به انتشار رسید. این دفتر ادامه ی بحث معرفت خداست که به دو موضوع محوری پرداخته است.

محور اول که بخش نخست کتاب را تشکیل می دهد، موضوع «تسبیح خدای واحد» می باشد. این بخش با بیان معنای «تصوّر پذیری خداوند» پرداخته است. سپس هم ارز بودن توصیف ناپذیری با تصوّرناپذیر بودن پروردگار مطرح شده و به همین مناسبت، با بیان

ص: ۱۵

۱- ۱-کافی ۴/۱۶۴، از دعای شب سی ام ماه رمضان.

ادلّه ی عقلی و نقلی ثابت شـده است که معرفت «الله» فقط «بالله» حاصـر می شود و هر گونه معرفتی از طریق صورت ذهنی نسـبت به خداونـد، به شـرک منتهی می شود. در ادامه، معنای صـحیح توهّمی را که در احادیث نسـبت به خـدای اَحد وارد شده، همراه با نقدِ بیان های نادرست در این زمینه آورده ایم. آن گاه نظریّه ای را که معتقد به ضـرورت عقلی و نقلی توصـیف خداست، مورد بررسی قرار داده ایم.

دو فصـل پایانی بخش نخست هم به بحث درباره ی «نفی صـفات از ذات الهی» و جمع آن با موضوع «اثبات صـفات ذات خداونـد» اختصاص یافته است.

بخش دوم کتاب بر محور موضوع «توحید خدای سبحان» است. در این بخش ابتدا در چند فصل بعضـی از ظرایف بحث «توحید» با استناد به آیات شـریفه ی سوره ی توحیـد مطرح شـده است. در این فصول معنای «بسم الله» و «الله» و «الصّمد» با استفاده از سـخنان گهربار ائمّه ی معصومین (ع) تشـریح شده است. در پایان این قسـمت، تذکّر احادیث را در خصوص نهی از تفکّر درباره ی خداوند و بیان حکمت آن آورده ایم.

قسـمت دوم این بخش به بحث نسـبتاً مفصّلی درباره ی «توحید فطری» اختصاص دارد که در آن ابتدا معنای صحیح «فطرهٔالله» مطرح شده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته اند.

فصل پایانی کتاب بیان و نقد نظریّه ی برخی دل سوزان به حال مشرکان و بت پرستان است که کوشیده اند آن ها را موحّدان واقعی جلوه دهنـد! این فصـل به این منظور آورده شـده که روشن شود با منطق اسـلام و قرآن نمی توان ادّعا کرد که همه ی انسان ها اهل توحیدند و چنین برداشتی از فطرت توحیدی نادرست است.

امیدوارم مباحث این دفتر توانسـته باشد تبیین خوبی از بحث تسبیح و توحید خدای متعال را ارائه دهد. آن چه از مباحث توحید باقی می مانـد، یکی ادامه ی بحث معرفت خداست که نیاز به یک دفتر مسـتقل دارد. در دفتر چهارم – با توفیق الهی و عنایت خاصّ بقیّهٔ الله ارواحنا فداء – انوار معرفت را توضیح خواهیم داد که شامل

ص: ۱۶

«معرفت بالآیات و الأسماء» و «معرفت بدون الآیهٔ» و اقسام هر یک می شود.

در دفتر پنجم هم إن شاءالله به شرح ارکان ایمان خواهیم پرداخت که در حقیقت، بیان توحید عملی است؛ یعنی آثار و لوازم اعتقاد به توحید در عملِ یک موّحد واقعی. از خدای منّان به حرمت این ماه با فضیلت مسألت دارم که به راقم ناقابل این سطور توفیق تکمیل مباحث توحید را عنایت بفرماید.

امّا در هفته ی اول این ماه مبارک یکی از عالمان علوم اهل بیت (ع) و خدمت گزاران راستین ایشان، جناب مستطاب حضرت حجّهٔ الاسلام و المسلمین مرحوم حاج شیخ محمّدباقر علم الهدی، دعوت حق را لبّیک گفت و بدن شریفش در جوار محبوبش، حضرت سیّد الشّهداء (ع)، در سرزمین مقدّس کربلا آرام گرفت. این مصیبت، همه ی دوستان اهل بیت (ع) را داغدار نمود.

ما برای عرض ادای احترام و سپاس نسبت به این بزرگوار، این تلاش ناچیز را به نیابت از ایشان به ساحت مقدّس حضرت زین العابدین و سیّدالسّاجدین (ع) تقدیم می داریم. إن شاءالله با امضای این امام هُمام مورد قبول درگاه حق قرار گیرد و مرحوم تازه گذشته مورد عنایت ویژه ی آن حضرت واقع گردد.

در پایان با دعایی که همین امام بزرگوار در شب بیست و هفتم ماه رمضان از ابتدا تا انتهای شب می خوانند، دست نیاز به درگاه بی نیاز بلند می کنیم:

«اللهُمَّ ارزُقِنِی التَجافِیَ عَن دارِ الغُرورِ و الإنابَهَٔ إلی دارِ الخُلُودِ وَ الإستعدادَ لِلمَوتِ قَبلَ حُلولِ الفَوتِ.» (۱)

«خدایا، دور شدن از خانه ی فریب (دنیا) و روی آوردن به خانه ی جاودانگی (آخرت) و آماده شدن برای مرگ پیش از رسیدن فوت را روزی ام گردان.»

الهی آمین!

سید محمدبنی هاشمی

شب ۲۷ رمضان المبارک ۱۴۳۱-۱۵ شهریور۱۳۸۹

ص: ۱۷

۱- ۱.اقبال الأعمال/۲۲۸.

ص: ۱۸

ص: ۱۹

ص: ۲۰

بخش اول: تسبیح خدای واحد

فصل ۱: توصیف ناپذیری خداوند

معنای «الله أکبر»

یکی از بهترین عبارات در معرّفی خدای متعال جمله ی نورانی و پُرمغز «الله أکبر» است که توجّه به معنای دقیق آن در معارف توحیدی، بسیار مهمّ است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب شریف «معنای الأخبار» بابی را به توضیح معنای همین جمله اختصاص داده و دو حدیث زیبا در شرح آن آورده است. در حدیث دوم شخصی در حضور حضرت امام جعفر صادق (ع) عبارت «الله أکبر» را به زبان می آورد. ایشان از او می پرسند:

خداوند از چه چیزی بزرگ تر است؟

می گوید: از هر چیزی! می فرمایند:

حَدَّدتَهُ.

او (خدا) را محدود کردی.

سؤال می کند: پس چگونه بگویم؟ می فرمایند:

اَللهُ أکبَرُ مِن أن یُوصَفَ. (۱)

خداوند بزرگ تر از آن است که وصف شود.

ص: ۲۱

۱- ۱.معانی الأخبار/ ۱۱و۱۲ باب معنی الله اکبر، ح۲.

نکته ی مهمّی که حضرت در این فرمایش خود تذکّر داده اند، آن است که هر گونه مقایسه ی خالق متعال با غیر او، به محدود کردن او می انجامد. نشانه ی معرفت صحیح پروردگار این است که او را با هیچ چیز از هیچ جهت مقایسه نکنیم. بنابراین اگر کسی معتقد شود که خدای متعال بزرگ تر از «هر چیز» است، به نوعی مشابهت بین خداوند و چیزهای دیگر قائل شده و در حقیقت، او را محدود کرده است. درباره ی تعابیر «حد» و «محدود» در دفتر اول کتاب توحید توضیحاتی آوردیم (۱)و روشن ساختیم که هر گونه وصفی درباره ی خدای متعال در حقیقت، او را محدود می کند.

«تشبیه» و «تحدید» لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر چیزی را بتوان تشبیه کرد، محدود هم می توان کرد و اگر بتوان حدّی برایش قائل شد، قابل تشبیه هم هست. پس اگر خدای متعال حقیقتاً غیر قابل تشبیه به غیر خودش باشد، به هیچ حدّی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی گردد. جمله ی پُر مغز «الله أکبر» نیز اشاره به همین حقیقت عمیق دارد که خداوند برتر و بزرگ تر از آن است که مورد وصف قرار گیرد و هیچ صفتی برای ذات مقدّسش نمی توان قائل شد.

حدیث اول منقول در «معنای الأخبار» هم به بیان دیگری بر همین حقیقت دلالت می کند. راوی حدیث می گوید: امام صادق (ع) از من پرسیدند:

أیُّ شیءٍ اللهُ أکبر؟

«الله أکبر» چیست (یعنی چه)؟

عرض کردم: خداوند از هر چیز بزرگ تر است. فرمودند:

فکانَ ثَمَّ شَیءٌ فیکونَ أکبرَ منهُ؟

پس آیا چیزی (قابل مقایسه با خداوند) هست که او (خداوند) بزرگ تر از آن باشد؟!

عرض کردم: پس معنای آن چیست؟ فرمودند:

اَللهُ أکبرُ مِن أن یُوصَفَ. (۲)

ص: ۲۲

۱- ۱.کتاب توحید ۱/۱۸۸-۱۹۴.

۲- ۲.معانی الأخبار/۱۱باب معنی الله أکبر، ح ۱.

روشن است که وقتی حضرت می فرماینـد: «فَکانَ ثَمَّ شَیءٌ» نمی خواهنـد منکر وجود هر چیز غیر خـدا بشونـد؛ بلکه مقصود ایشان انکار وجود هر چیزی است که قابل قیاس با خداوند باشد.

توصیف ناپـذیری خـدای متعال لازمه ی قطعی معرفت اوست؛ به گونه ای که اگر کسـی به این ویژگی متفطّن نشده باشد، در واقع خدا را نشناخته و غیر او را به جای او برگرفته است.

معنای «سبحان الله»

این ویژگی در آیات و روایات با تعابیر مختلفی مورد تأکید قرار گرفته و مهم ترین شاخص معرفت خداوند محسوب می شود. یکی از این تعبیر که به طور مکرّر در زبـان دین به کـار رفته، تعبیر «تسبیـح» و ذکر شـریف «سـبحان الله» است. در نمـاز – که از جهـتی بالاترین مظهر عبادت و بندگی خداوند محسوب می شود – بعد از «الله أکبر»، ذکر «سبحان الله» بیش از سایر اذکار تکرار می شود. در رکوع، در سـجده و در تسبیحـات اربعه ی رکعت سوم و چهـارم، این ذکر شـریف به زبـان نمـازگزار جاری می شود. لـذا خوب است معنای آن را از حاملان وحی الهی جویا شویم.

مرحوم شـیخ صـدوق در کتاب گران قدر «معانی الأخبار» بابی را هم به معنای «سـبحان الله» اختصاص داده و سه حدیث در توضیح آن از ائمّه (ع) نقل کرده است. هر سه حـدیث با تعابیر مختلف به یک معنا اشاره دارنـد. ما برای رعایت اختصار به نقل حدیث دوم اکتفا می کنیم. امام صادق (ع) در پاسخ به سؤالی در مورد معنای این ذکر شریف، فرمودند: «تنزیه». (۱)

«تنزیه» ضـدّ تشـبیه است. تنزیه خداونـد به این است که او را برتر از هر گونه تشـبیهی به مخلوقـات بـدانیم و چون تشـبیه و توصـیف ملازم یکدیگرند، تنزیه به این

ص: ۲۳

۱- ۱.معانی الأخبار/ ۹ح۲. همین حدیث در کتاب التّوحید مرحوم صدوق «تنزیهُه» نقل شده است: التّوحید، باب۴۵، ح۳.

است که او را بالاتر از حدّ توصیف بدانیم. در دفتر اول کتاب توحید (بحث اثبات صانع) روشن شد که همه ی اوصاف مخلوقات، ملازم با نقص و محدودیّت است. بنابراین نسبت دادن به هر ویژگی ای از مخلوقات به خدای متعال، به محدود کردن و ناقص دانستن او منتهی می شود. پس تنزیه واقعی به این است که نه او را به غیر خودش تشبیه کنیم و نه به صفتی توصیفش نماییم.

با این ترتیب تسبیح خدای متعال که همان تنزیه اوست، با وصف ناپذیری ذات مقدّسش ملازم می شود. همان گونه که وصف ناپذیر بودن خداوند شاخص و معیار شناخت اوست، منزّه دانستن او از هر شباهتی با مخلوقات نیز تعبیر دیگری از همان ملاک و معیار است.

در تعالیم اهل بیت (ع) این مطلب به طور مکرّر و با صراحت، مورد تأکید واقع شده است. یک نمونه، قسمتی از نوشته ی امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند:

تَعالی عَمّا یَصِفُهُ الواصِفُونَ المُشَبِّهُونَ اللهَ بِخَلقِهِ المُفتَرون عَلَی اللهِ. (۱)

(خداوند) برتر است از آن چه وصف کنندگان توصیف می کنند؛ همانان که خدا را به آفریدگانش تشبیه می کنند و (با این کار) به خداوند افترا می زنند.

می بینیم که در فرمایش امام (ع) وصف کنندگانِ خداوند، تشبیه کنندگانِ او به خلق و تهمت زنندگان به خدا دانسته شده اند؛ یعنی کسانی که به او چیزهایی را نسبت می دهند که در شأن و مقام او نیست و با این کار او را تا منزله ی مخلوقاتش تنزّل می دهند. پس توصیف و تشبیه و تهمت زدن به خداوند تعابیر مختلف برای یک عمل ناروا هستند.

توصیف خداوند، نشانه ی عدم معرفت او

نمونه ی دیگر در این مورد گزارش یکی از مجالس امام ابوالحسن الرّضا (ع) است. که وقتی سخنی ناروا در مورد خدای متعال مطرح شد، حضرت به سجده افتادند و در

ص: ۲۴

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفهٔ بغیر ماوصف به نفسه تعالی، ح۱.

همان حال چنین مناجات کردند:

سبحانَکَ ما عَرَفُکَ و لا وَحَّدُوکَ فَمِن أجلِ ذلکَ وَصَفُوکَ.

(خدایا) منزّهی تو؛ تو را نشناختند و به وحدانیّت تو معتقد نشدند، و به همین جهت تو را وصف نمودند.

ملاحظه می شود که امام (ع)، لازمه ی معرفت خدا و اقرار به وحدانیّت او را توصیف ناپذیری او دانسته اند. اگر کسی حقیقتاً به معرفت خداوند نائل شده باشد، اوّلاً ـ او را بالاتر از حدّ تشبیه می داند و به عبارت دیگر «یگانه» می شمارد که این همان معنای «توحید» خداوند است. (۱)

ثانیاً او را غیر قابل وصف می داند و به هیچ وجه راضی نمی شود که صفتی برای او قائل شود. عبارت دیگر امام هشتم (ع) در مناجاتشان با خداوند شنیدنی است.

سُبحانَکَ کیفَ طاوَعَتهُم أنفُسهم أن یُشَبِّهُوکَ بِغَیرِکَ.

منزّهی تو؛ چگونه راضی شدند که تو را به غیر خودت، شبیه گردانند؟!

کسی که به معرفت خداوند نائل شده، هرگز عقلاً زیر بار «تشبیه خدا به غیر خدا» نمی رود و نفسش به این که او را وصف نماید، رضا نمی دهد. عبارت بعدی امام (ع) چنین است:

اللهُمَّ لا أصِفُکَ إلّا بِما وَصَفتَ بِهِ نَفسَکَ وَ لا أُشَبِّهُکَ بِخَلقِکَ. (۲)

خدایا من تو را جز به آن چه خودت را بدان وصف کرده ای، وصف نمی کنم و تو را به آفریدگانت تشبیه نمی کنم.

در فهم دقیق فرمایش امام (ع) باید به دو نکته توجّه داشت:

نکته ی اول این که نهی از توصیف خدای متعال جنبه ی ارشاد به حکم عقل دارد؛ نه تعبّد صِرف. هر عاقلی به نور عقل متنبّه می شود به این که توصیف خداوند توسّط انسان، بدون تشبیه ذات الهی امکان ندارد. قائل شدن به هر گونه طَور و کَیف و سنخ

ص: ۲۵

۱- ۱.ر.ک: کتاب توحید۱، بخش۱، فصل۶ و بخش۲، فصل۷ در معنای توحید.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عین الصّفهٔ، ح۳.

برای پروردگـار در حقیقت سـرایت دادن ویژگی هـای مخلوقی به ذات مقـدّس اوست و این نـتیجه ای جز محـدود کردن او نـدارد. فرمایش زیبای امیرالمؤمنین (ع) با ایجاز به همین نکته اشاره می کند که فرمودند:

مَن وَصَفَه فَقَد حَدَّهُ. (۱)

هر صـفتی که برای خداوند قائل شویم، در واقع یک ویژگی از ویژگی های مخلوقات را به او نسـبت داده ایم و با همین وسیله او را محدود کرده ایم. به طور کلّی اگر بخواهیم به نفی تشبیه از ذات مقدّس الهی ملتزم و وفادار بمانیم، باید از نسـبت دادن صفات به او چشم بپوشـیم و خود را در ورطه ی آن گرفتـار نسـازیم. فرمـایش عمیق امـام هشـتم (ع) به همین حقیقت اشاره دارد؛ آن جا که می فرمایند:

لا نَفیَ مَعَ إثباتِ الصِّفاتِ لِلتَّشبیه. (۲)

با وجود اثبات صفات، نفی تشبیه نمی شود.

معنای اجمالی توصیف خداوند از خودش

این مطلب یک حکم عقلی است و اسـتثنا بردار هم نیست. در جمله ی مورد بحث از امام رضا (ع) که به خداونـد عرضه داشـتند: لا إلّا بِما وَصَفتَ بِهِ نَفسَکَ وَلا أُشَبِّهُکَ بِخَلقِکَ، توصـیف کردن خداونـد را با تشبیه او به آفریدگانش در کنار هم قرار داده اند. این مطلب نشان می دهد که این دو، دو روی یک سکّه اند و لازم و ملزوم یکدیگر. از همین جا به نکته ی دوم پی می بریم که استثنای موجود در کلام امام هشـتم (ع) (إلّا بِما وَصَفتَ بِهِ نَفسَکَ)، یک استثنای منقطع است نه متّصل. (۳) در واقع توصیف خداوند به آن چه خودش را به آن وصف کرده، هیچ ربطی به توصـیف مخلوقات از خداوند ندارد. حکم کلّی غیر قابل وصف بودن خداوند قابل استثنا نیست

ص: ۲۶

۱- ۱.نهج البلاغه، نسخه ی صبحی صالح، خ۱۵۲، ص۲۱۲.

۲- ۲.التّوحید، باب۲، ح۲، ص۴۰.

۳- ۳.در استثنای متّصل، مستثنی از جنس مستثنی منه است مانند: جاءالقوم إلّا زیداً.

ولی در استثنای منقطع، مستثنی از جنس مستثنی مِنه نیست مانند: جاءالقوم إلّا حمارهم.

و توصیف خداوند «بما وَصَفَ بِهِ نَفسَه» ماهیّتاً با توصیفاتِ ما نسبت به او متفاوت است.

هرگونه توصیفی از جانب ما، به نوعی تشبیه و محدود کردن اوست. بنابراین قطعاً توصیف خدا به آن چه خودش را به آن وصف کرده، نه تشبیه است و نه تحدید. توصیف خداوند از خود به معنای خلق و وضع اسم و صفت برای خویش است. اسم و صفت نیز در لغت و فرهنگ اهل بیت (ع) به معنای نشانه و علامت است. پس توصیف خداوند از خود یعنی این که مخلوقاتی را به عنوان نشانه وعلامت برای خویش قرار داده است. البته هیچ یک از این نشانه ها چیزی از ذات مقدّس او را نشان نمی دهند و به هیچ وجه او را نشان دار نمی کنند. توضیحِ این که چگونه می شود چیزی نشانه ی خداوند باشد اما او را نشان دار و مکشوف نکند، در ادامه ی مباحث خواهد آمد؛ إن شاءالله.

هر توصیفی از خدا محدود کردن اوست

محدّث عالی مقام، مرحوم علّامه ی کلینی، در کتاب شریف کافی، بابی را به همین موضوع اختصاص داده که عنوانش چنین است: «باب النَّهیِ عن الصِّفَةِ بِغَیرِ ما وَصَفَ بِهِ نَفسَه تعالی». در این باب دوازده حدیث از ائمّه ی طاهرین (ع) نقل شده است که همگی بر این موضوع دلالت می کنند. قسمت هایی از حدیث اول و سوم این باب را آوردیم. اکنون به حدیث دوم توجّه می کنیم:

امام زین العابدین (ع) به ابوحمزه فرمودند:

یا أبا حَمزَة إنَّ اللهَ لا یُوصَفُ بِمَحدُودیَّةٍ عَظُمَ رَبُّنا عَنِ الصِّفَةِ فَکیفَ یُوصَفُ بِمَحدُودیَّةٍ مَن لا یُحَدُّ. (۱)

این ابوحمزه! خداوند به هیچ محدودیتی وصف نمی شود. پروردگار ما بزرگتر از آن است که مورد وصف قرار گیرد؛ پس چگونه کسی که حدّی نمی پذیرد، به محدودیّتی وصف شود؟!

ص: ۲۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفة، ح۲.

پیش تر به این نکته توجّه کردیم که هر وصف کردنی، نوعی محدود کردن است. پس خدایی که هیچ حدّی نمی پذیرد، مُال است که قابل وصف کردن باشد. تعبیر «صِفَة» در فرمایش امام سجّاد (ع) به معنای مصدر است؛ یعنی وصف کردن یا وصف شدن. فعل وَصَفَ یَصِفُ دو مصدر دارد: یکی «وَصف» و دیگری «صِفَة». (۱) این جا همان طور که در ترجمه آمده، مراد این است که خداوند برتر و بزرگ تر از آن است که قابل وصف کردن یا وصف شدن باشد. در عنوان بابی هم که مرحوم کلینی قرار داده است، کلمه ی «الصِفَة» به معنای وصف کردن است. حدیث یازدهم این باب، به صورت دیگری همین مطلب را بیان می کند. امام صادق (ع) می فرمایند:

إنَّ اللهَ یُوصَفُ و کَیفَ یُوصَفُ و قَد قَالَ فی کِتابِهِ: و ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِه (۲) فَلا یُوصَفُ بِقَدرٍ إلّا کَانَ أعظَمَ مِن ذلِک. (۳)

همانا خداوند قابل وصف کردن نیست و چگونه وصف شود در حالی که کتابش فرموده است: و نتوانستند هیچ قدر واندازه ای برای خدا قائل شوند؟! پس خداوند به هیچ اندازه ای وصف نمی شود، مگر آن که از آن بزرگ تر است.

تعبیر «قَدر» در بحث توصیف ناپذیری خدای متعال قابل دقّت و توجه است. قدر و اندازه مربوط به مخلوقات است، هر مخلوقی با قدر و اندازه ی خود شناخته می شود. کمالات مخلوقات هم هر کام اندازه ی خود را دارند. مفهوم «قَدر» با مفهوم «حدّ» یک مصداق دارند. کمال «علم» یک قدر و حدّ دارد، کمال «قدرت» اندازه ی دیگر، «حیات» حدّ دیگر و... «وجود» مخلوقات هم یک نوع حدّ و اندازه است. همان گونه که در بحث «اثبات صانع» اشاره کردیم (۴)، هر چیزی که مفهوم داشته باشد یک حدّ و اندازه ی ذاتی دارد که مانع صدقِ آن مفهوم بر غیر مصداق خودش می شود. بنابراین هر

ص: ۲۸

۱- ۱.وَصَفَ یَصِفُ وَصفاً و صِفَةً. المنجد/۹۰۳.

۲- ۲.انعام/۹۱.

۳- ۳.اصول کافی، کتاب التوحید، باب النّهی عین الصّفة، ح۱۱.

۴- ۴.کتاب التوحید ۱/۱۱۷-۱۲۰.

مفهومی حکایت از یک حدّ و قدر ذاتی از مصداق خودش می کند و تا جایی که مفاهیم باقی باشند، این اندازه ها و حدود هم هستند. اما خدای متعال که به هیچ وجه مفهوم نمی پذیرد، مصداقِ این اندازه ها و حدود هم واقع نمی شود. بنابراین خداوند قابل توصیف نیست؛ چون هیچ حدّ و قدری ندارد و این است سرّ وصف ناپذیری خدای متعال.

نفی صفات از خداوند: قوام توحید او

در همین بابِ مورد بحث که نهی از توصیف خداوند مطرح شده، سه حدیث با سندهای مختلف در این عبارت مشترک هستند که:

سُبحانَ مَن لا یُحَدُّ یُوصَفُ. (۱)

منزّه است آن که حدّ و وصف نمی پذیرد.

حد نداشتن و وصف نداشتن در کنار هم قرار داده شده اند. پس این مطلب به روشنی فهمیده می شود که هر چه پذیرد، وصف هم می پذیرد و اگر حد نپذیرد، قابلِ وصف هم نیست.

نفی صفات از ذات مقدّس حق تعالی جزء ضروریّات مذهب اهل بیت (ع) در توحید به شمار می آید. تعابیر متعدّد و مکرّری در این خصوص از ایشان نقل شده است که به نقل یک نمونه از آن ها در این جا اکتفا می کنیم:

یکی از خطبه های توحیدی امیرالمؤمنین (ع) که شامل معارفِ بلندی در بحث توحید است، با این عبارت آغاز می شود:

إنَّ أوَّلَ عِبادَةِ اللهِ مَعرِفَتُهُ و أصلُ مَعرِفَتِهِ تَوحیدُهُ و نِظامُ تَوحیدِه نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ... .(۲)

همانا محور بندگی خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت او، واحد دانستن اوست و نظام واحد دانستنِ او، نفی صفات از اوست.

ص: ۲۹

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصِّفة، ح۵و۵و۹.

۲- ۲.تحف العقول، باب ما روی عن أمیرالمؤمنین ع، ح۱.

«اول» در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به معنای اوّلِ زمانی نیست؛ بلکه به معنای محور، اساس و روح بندگی خداست که همانا معرفت او می باشد. (۱)اما اصل و پایه ی معرفت او همانا توحید اوست؛ چون توحید به معنای یگانه و بی شبیه دانستنِ خداست و تا وقتی انسان به این امر اقرار و اعتراف نکرده باشد، به معرفتِ خدا نرسیده است. به تعبیر دیگر توحید خداوند مرحله ای جدا و متأخّر از معرفتِ او نیست؛ بلکه لازمِ لاینفکّ و حتّی مقوِّم معرفت اوست. بنابراین رکن اصلی و پایه ی معرفت خداوند، اقرار به یگانگی و شباهت نداشتن او می باشد. اما محور و اساس توحید هم نفی صفات از اوست (نِظامُ تَوحیدِهِ نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ)(۲)

تعبیر «نظام» هم به معنای «قِوام» است؛ یعنی توحید خداوند بر پایه ی نفی صفات از او قوام پیدا می کند. تا وقتی عارف به خداوند، صفات را از او نفی نکرده باشد، قائل به توحید نشده و در حقیقت گرفتار تشبیه است. با این ترتیب معرفت خداوند، توحید او و نفی صفات از ذات مقدّس الهی، هر سه در یک رتبه خواهند بود و هیچ یک بدون دیگری محقّق نمی شوند. به بیان ساده تر خداوند جز به نفی صفات از ذات قدّوسش شناخته نخواهد شد و کسی که به این اعتقاد نرسیده باشد، از معرفت او محروم است.

توصیف ناپذیری خداوند از دیدگاه مرحوم علّامه ی طباطبایی

به عنوان مؤیّدی بر این بحث اشاره ای می کنیم به نظر مرحوم طباطبایی در این خصوص که پس از نقل همین حدیث شریف در تعدادی از روایات، فرموده اند:

و خُطَبُ علیٍّ و الرِّضا (ع) و کلماتُ سایر الأئمّة (ع) مملوءةٌ مِن هذا المَعنی و مِنَ المعلومِ أنَّ نَفسَ الصِّفَةِ تَحدیدٌ و تعیینٌ و نَفسُ المفهومِ مُدرَکٌ. (۳)

یعنی خطبه های امیرالمؤمنین (ع) و امام هشتم (ع) و سخنان سایر ائمّه (ع)

ص: ۳۰

۱- ۱-ر.ک: معرفت امام عصر ع/۳۸و۳۹.

۲- ۲-المنجد/۸۱۸.

۳- ۳-الرّسائل التّوحیدیّة/۱۲.

مشحون و مملوّ از این معناست و روشن است که خود صفت بودن، اقتضای محدودیّت و تعیّن دارد. اگر بر چیزی اطلاق صفت بتوان کرد، قطعاً آن چیز مخلوق است. بنابراین اگر چیزی مخلوق نباشد، اطلاق صفت بر آن نمی توان کرد. پس ذات خدا هیچ صفتی را نمی پذیرد.

نکته ی دیگری که ایشان تذکّر داده اند، این که هر چه به فهم انسان درآید، مدرَک است. این توضیح ایشان ناظر به فرمایشی از امیرالمؤمنین (ع) است که قبل از آن نقل کرده اند:

تَبارَكتَ یا مَن كُلُّ مُدرَكٍ مِن خَلقِهِ. (۱)

امیرالمؤمنین (ع) به صراحت می فرمایند که هر مُدرَکی مخلوق است؛ یعنی اگر چیزی مدرَک باشد، قطعاً مخلوق است. عکس نقیض این قضیه این است که اگر چیزی مخلوق نباشد، مدرَک هم نیست. از سوی دیگر چون هر چه متعلّق مفهوم قرار گیرد، مدرَک است؛ پس آن چه مدرَک نیست، هیچ مفهومی هم نمی پذیرد. نتیجه این که ذات الهی مفهوم پذیر نیست؛ در حالی که می دانیم هر صفتی مفهوم خاصّ خود را دارد و ما صفتی نداریم که مفهوم نداشته باشد. بنابراین ذات مقدّس ربوبی مغایر با هر صفتی است. «عینیّت با ذات» که نوعاً فلاسفه از آن سخن می گویند (۲)، نمی تواند معنای صحیحی داشته باشد.

علّامه ی طباطبایی در فصل سوم «رسالة التّوحید» با بیان دقیق تری همین موضوع را مطرح کرده و نتیجه گرفته اند که ذات پروردگار از هر نوع تعیّن اسمی و وصفی بالاتر و برتر است. ترجمه ی عبارات در این فصل چنین است:

بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً جدای از دیگر مفاهیم است. در نتیجه انطباق یک مفهوم بر یک مصداق بالبداهه با یک نحوه تقیید برای مصداق توأم خواهد بود. با اندکی تأمّل ضروری بودن این مطلب معلوم می شود.

ص: ۳۱

۱- ۱.اثبات الوصیّة، خطبة علیّ ع بعد وفاة النّبیّ ص/۱۰۷.

۲- ۲.به عنوان نمونه رجوع کنید به نظر ملّاصدرا در «رسالة المشاعر» المنهج الثّانی، المشعرالأوّل فی أنّ صفاته عین ذاته.

عکس (نقیض) منطقی این قضیّه عبارت است از این که: انطباق مفهوم هر مصـداقی که ذاتاً نامحـدود است، به نوعی متأخّر از مرتبه ی ذات آن مصـداق می باشـد... و چون وجود واجبی (نـدارد) صـرف و خالص است، نامحدود می باشد و در نتیجه از هر نوع تعیّن اسمی و وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی، منزّه خواهد بود. (۱)

خلاصه ی استـدلال ایشان این است که: لازمه ی انطباق هر مفهومی بر مصـداق خود، مقیّـد و محدود شدن آن مصداق است و اگر چیزی نامحـدود و مطلق باشـد – یعنی هیـچ حدّی نپذیرد – مصداق هیچ مفهومی هم واقع نمی شود. بنابراین ذات مقدّس ربوبی که منزّه از هر نوع حـدّی است، متعلّق هیـچ مفهومی نمی گردد. از طرفی هر صـفتی مفهوم خـاصّ خود را دارد. بنابراین ذات پروردگار منزّه از هر نوع تعیّن وصـفی است. به عبارت دیگر هیچ صفتی نمی تواند عین ذات حقّ متعال باشد. این نتیجه ی قطعیِ بیان علّامه ی طباطبایی (ع) است.

با این بیانات روشن است که توصف ناپـذیری خـدای متعال پیونـدی ناگسستنی با تصوّرناپـذیری آن ذات قـدّوس دارد. اگر چیزی قابـل تصوّر باشـد و متعلّق یک مفهوم ذهنی بتوانـد واقع شود، آن را توصـیف هم می توان کرد و هر چه که قابل تصوّر نباشـد، قابل توصـیف هم نیست. لذا می توانیم تصوّرناپذیری و توصیف ناپذیر بودن را هم ارز یکدیگر بدانیم. فصل آینده را به ملازمت این دو ویژگی در خدای متعال اختصاص می دهیم.

ص: ۳۲

۱- ۱.رسائل توحیدی/۲۰و۲۱.

فصل ۲: توصیف ناپذیری هم ارز با تصوّرناپذیری

اشاره

به عنوان مقدمه ی این فصل باید به این نکته توجه کنیم که همه ی آن چه درباره ی تصوّرناپذیری صانع متعال در دفتر اول بیان شد، به خدای متعال هم قابل اطلاق است. (۱) روح مطلب در هر دو جا یکی است. تنها تفاوت این است که در بحث اثبات صانع صرفاً نظر به صانع بودن خدای متعال داشتیم و احکام عقلی آن را بیان می کردیم؛ اما در بحث معرفت توجه داریم که همان صانع ناشناخته، اکنون معروف ما واقع شده و مشمول همان احکام عقلی هم هست. در این فصل احادیثِ منقول در دفتر اول را تکرار نمی کنیم؛ اما به خواننده ی محترم مراجعه مجدّد به آن فصل را توصیه می کنیم.

توصیف ناپذیری خداوند در قرآن

ابوهاشم جعفری خدمت حضرت امام رضا (ع) می رسد. خود می گوید:

سَألْتُه عَن اللهِ هَل يُوصَف؟

از آن حضرت درباره ی خداوند پرسیدم که آیا وصف می شود؟

فرمودند:

ص: ۳۳

۱- ۱.ر.ک: کتاب توحید۱، بخش۲، فصل۴.

أما تَقرَأُ القُرآنَ؟

آیا قرآن نمی خوانی؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

أما تَقرَأُ قَوله تَعالی: «لا تُدرِکُه الأبصارُ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ» (۱)؟

آیا فرمایش خدای متعال را نمی خوانی که فرمود: «دیدگان او را درک نمی کنند در حالی که او دیدگان را درک می کند»؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

آیا ابصار (دیدگان) را می شناسید.

عرض کردم: بلی. فرمودند: چیست؟ عرض کردم: دیدگان چشم ها (أبصار العیون). فرمودند:

إنَّ أوهامَ القُلُوبِ أکبَرُ مِن أبصارِ العُیونِ فهو لا تُدرِکُهُ الأوهامُ و هُوَ یُدرِکُ الأوهامَ. (۲)

همانا افکار قلبی بزرگتر از دیدگان چشم هاست؛ پس افکار او را در نمی یابند در حالی که او افکار را در می یابد (بر افکار احاطه و تسلّط دارد).

می بینیم که سؤال مطرح شده درباره ی توصیف پذیری خدای متعال بوده، اما پاسخ امام (ع) تصوّرناپذیری آن ذات مقدس است. معنای اوهام چنان که پیش تر هم گفته ایم، (۳) خطورات ذهنی است. حضرت به ابوهاشم تذکّر می دهند که چون خداوند متعلِّقِ مفاهیم ذهنی واقع نمی شود، پس قابل توصیف هم نیست. در واقع از طریق تصوّرناپذیری پروردگار، توصیف ناپذیری او را روشن کرده اند.

به طور کلّی در نوع بیانات ائمّه (ع) که توصیف ناپذیری خدای متعال را مطرح کرده اند، استناد به آیه ی شریفه «لا تُدرِکُه الأبصارُ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ» به چشم

ص: ۳۴

۱- ۱.انعام/۱۰۳.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب فی ابطال الرّؤیة، ح ۱۰.

۳- ۳.کتاب توحید۱/۱۷۷.

می خورد که نشانگر ارتباط معنوی بین این آیه و توصیف ناپذیر بودن خداوند است. مثلاً در حدیثی که ابوحمزه از امام زین العابدین (ع) نقل کرده بود: إنَّ اللهَ لا یُوصَفُ بِمَحدُودیَّةٍ...، در انتها به آیه ی فوق استناد فرمودند. هم چنین در حدیثی که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی از عبدالله بن سنان از وجود مقدّس امام صادق (ع) نقل کرده اند، چنین آمده است:

إنَّ اللهَ عَظیمٌ رَفیعٌ لا یَقدِرُ العِبادُ علی صِفَتِهِ و لا یَبلُغُونَ کُنهَ عَظَمتِه «لا تُدرِکُه الأبصارُ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ و هُوَ اللَّطیفُ الخَبیر» و لا یُوصَفُ بِکَیفٍ و لا أینٍ و حیثٍ... . (۱)

همانا خداوند بزرگ و بلند مرتبه است که بندگان قادر به توصیف او نیستند و به کُنه بزرگی او نمی رسند. دیدگان او را درک نمی کنند در حالی که او دیدگان رادرک می کند و او لطیف و خبیر است. نه به چگونگی توصیف می شود. نه به مکان و نه به حیثیّت و جهت... .

این جا هم ملاحظه می شود که عدم توانایی بندگان در توصیف خداوند را با آیه ی شریفه «لا تُدرِکُه الأبصارُ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ» قرین دانسته اند.

نمونه ی دیگر فرمایش امام سجّاد (ع) به ابو حمزه ی ثمالی است که فرمودند:

کَیفَ یُوصَفُ مَن لا یُحَدُّ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ وَ لا تُدرِکُه الأبصارُ وَ هُوَ اللَّطیفُ الخَبیرُ. (۲)

چگونه قابل توصیف است کسی که حدّی نمی پذیرد واوست که دیدگان را درمی یابد در حالی که دیدگان او را درنمی یابند و او لطیف و خبیر است؟!

روشن است که امام (ع) برای توصیف ناپذیری خدای متعال به نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن ذات الهی استناد و استدلال کرده اند. معلوم می شود که توصیف ناپذیری، نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن هر سه ملازِم یکدیگرند و ناظر

ص: ۳۵

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفة، ح۱۲.

۲- ۲.بحارالأنوار ۳/۳۰۸، ح۴۷.

به یک حقیقت واحد هستند.

ناگفته نماند که در تفسیر اهل بیت (ع) از آیه ی شریف «لا تُدرِکُه الأبصار»، کلمه ی «أبصار» قبل از آن که به دیدگانِ سر حمل شود، به اوهام و افکار تفسیر شده است. امام صادق (ع) در بیان معنای همین آیه ی شریف فرموده اند: إحاطَةُ الوَهم (۱). البته با این بیان، مرتبه ی ظریف تر ادراک خداوند را نفی کرده اند که به طریق اُولی مرتبه ی پایین تر هم نفی می شود. به این مطلب در فرمایش امام جواد (ع) به ابوهاشم جعفری تصریح شده است:

أوهامُ القُلُوبِ لاتُدرِکُهُ فَکَیفَ أبصارُ العُیونِ؟ (۲)

افکار قلبی او را درک نمی کنند، چه رسد به دیدگان چشم.

حدیث دیگر از امام هشتم (ع) نقل شده است که فرمودند:

مَن وَصَفَ اللهَ بِخِلافِ ما وَصَفَ بِهِ نَفسَه فَقَد أعظَمَ الفِریَةَ عَلَی اللهِ قالَ اللّهُ: «لا تُدرِکُه الأبصارُ و هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ و هُوَ اللَّطیفُ الخَبیر» هذِهِ الأبصارُ لَیسَت هی الأعیُنَ إنَّما هِیَ الأبصارُ الَّتی فِی القُلُوبِ لا تَقَعُ عَلیهِ الأوهامُ و لا یُدرَکُ کَیفَ هُوَ. (۳)

هر کس خداوند را به غیر آن چه خودش را بدان وصف نموده، توصیف نماید، به راستی به خدا تهمت بزرگی زده است. خداوند می فرماید: «لا تَدرِکُه الأبصارُ...». این «ابصار» (در این آیه) چشم ها نیستند؛ تنها چشمهای دل هستند. افکار بر او واقع نمی شوند و درک نمی شود که او چگونه است.

توصیف خداود در واقع تهمت زدن به اوست و «ابصار» در آیه ی شریف «لا تُدرِکُه الأبصار...» چشم های سر نیستند؛ بلکه چشم های دل هستند. منظور همان افکار است که او را در نمی یابند و او اصلاً کیفیّتی ندارد تا افکار آن را درک نمایند.

ص: ۳۶

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب فی إبطال الرّؤیهٔ، ح۹.

۲- ۲.همان، ح۱۱.

۳- ۳.بحارالأنوار ۴/۵۳، ح۲۹ به نقل از تفسیر عیّاشی.

وجود ایمان به خداوند، نه وجود صفتش

همین مطلب با بیان و تعبیر دیگری در قسمت هایی از خطبه ی توحیدی حضرت سیّدالشّهداء (ع) آمده است. می فرمایند:

لاـ تُـدرِکُهُ العُلَماءُ بِألبابِها و لا أهلُ التّفکیر بِتَفکیرِهم إلّا بِالتَّحقیقِ إیقاناً بِالغَیبِ لِأنَّهُ لا یُوصَفُ بِشَیءٍ مِن صِفاتِ المخلوقینَ... یُصیبُ الفکرُ منه الإیمانَ به موجوداً و وجودَ الایمانِ لا وجودَ صِفَةٍ. (۱)

علما خدا را با عقل هایشان درک نمی کنند و اهل فکر هم با فکر کردن او را در نمی یابند؛ مگر به ایجاب (یا تصدیق) یقینی نسبت به امر غیبی. زیرا او به هیچ یک از صفات آفریدگان وصف نمی شود... . فکر (تنها) به اصل اثبات او می تواند برسد؛ در حدّ اعتقاد و ایمان به او نه این که صفتی برایش ثابت کند.

اولین نکته این است که علما با عقل های خود، نمی توانند خدا را بشناسند. به تعبیر دیگر خداوند معقول واقع نمی شود. نکته ی دوم این که اهل فکر هم با فکر کردن فقط به ایجاب (یا تصدیق) یقینیِ یک امر غیبی می توانند برسند.

«تحقیق» در لغت، هم به معنای «ایجاب» به کار رفته و هم «تصدیق». (۲) هر دو معنا در این جا می تواند مطرح باشد. «ایجاب» به این است که اهل فکر با فکر صحیح و عاقلانه به نقطه ای می رسند که می یابند نمی توانند اصل وجود خداوند را منکر شوند و به ضرورت وجود او متفطّن می گردند. همین حالت را می توان «تصدیق» نامید؛ چون به اعتقاد و پذیرش خدای متعال از طریق افکار عاقلانه و عالمانه نائل می شوند.

این حالت همان نفی تعطیل از ذات مقدس پروردگار است که در بعضی احادیث تعبیر «اثبات» برایش به کار رفته است. اما این اثبات در عین یقینی بودن به هیچ وجه خداوند را از غیب بودن خارج نمی سازد. لذا به یقین می رسند؛ اما یقین به یک امر غیبی (إیقَاناً بِالغَیبِ). در واقع خدای متعال با معروف شدن و از حدّ تعطیل خارج

ص: ۳۷

۱- ۱.تحف العقول، قسمت فرمایش های امام حسین ع ذیل عنوان توحید، ۲۴۴.

۲- ۲.المنجد/۱۴۴.

گردیـدن، از هیـچ جهتی مکشوف نمی شود و ذاتش هم چنـان در غیب و پنهانی باقی می مانـد. دلیلی که برای این امر مطرح شـده قابل وصف نبودن خداونـد به صـفات مخلوقات است. اگر – به فرض محال – خداونـد حتّی به یک صـفت از صـفات آفریدگانش متّصف می شد، دیگر در غیب کامل از عقول و افکار عالِمان نبود.

اگر می توانستیم چنـد و چون (طَور و کَیف) برای خداوند قائل شویم، «او» به همان اندازه ای که صـفتی می پذیرفت، برای ما معلوم و مکشوف می گردیـد و از غیب مطلق خارج می شد. اما چون هیچ گونه وصـفی از هیچ حیث و جهتی نمی پذیرد، در عین یقین به وجودش، هم چنان در غیب کامل از عقل و فکر و حواسّ مخلوقات باقی می ماند.

ملاحظه می شود که توصیف ناپذیری خدای متعال چه پیوندی ناگسستنی با مکشوف و معلوم نشدن ذات مقدّسش دارد.

نتیجه ای که سیّدالشّـهداء (ع) بر آن تأکید ورزیده اند، آن است که فکر حدّاکثر به اعتقاد و ایمان به وجود خداوند می رسد؛ نه این که بتواند صفتی برای او اثبات نماید. البته ناگفته نمایند که اعتقاد و تصدیق به وجود خداوند و نفی تعطیل از او، به نور عقل حاصل می شود و ذاتـاً یـک امر فکری و ذهنی نیست. امـا افکـار عاقلانـه و عالمـانه می توانـد در رسـیدنِ عاقـل به این نقطه مؤثّر باشـد. در حقیقت فکر صـحیح می توانـد راهی باشـد که عاقل را به اعتقاد و ایمان به خداونـد برساند. اما نه عاقلانه، هیچ راهی برای کشف و اِسناد صفتی به خدای متعال ندارند.

عدم امکان تخیّل ذات به سبب عدم تشبیه

حـدیث دیگر خطبه ای است از امیرالمؤمنین (ع) که آن را هفت روز پس از وفات رسولخـدا (ع) و هنگامی که از جمع آوری قرآن فراغت یافتنـد، ایراد فرموده انـد. عبارات ابتـدای این خطبه شاهـد بحث ماست که مرحوم صـدوق در کتاب شـریف «التّوحید» آن را چنین آورده است:

اَلحَمدُ لِلهِ الَّذی أعجَزَ الأوهامَ أن تَنالَ إلّا وجودَه و حَجَبَ العُقُولَ عَن

ص: ۳۸

أن تَتَخَيَّلَ ذاتَه فى امتِناعِها مِنَ الشَّبَهِ و الشَّكلِ. (۱)

حمـد از آنِ خـداست؛ هم او که افکار را از این که جز به وجود او برسـند، ناتوان کرد و عقل ها را محجوب نمود از این که ذات او را تخیّل کنند؛ (این محجوب شدن) به این علّت (است) که ذات از شبیه و شکل داشتن امتناع دارد.

در کتاب شریف «تحف العقول» حدیث این گونه نقل شده است:

اَلحَمدُ لِلهِ الَّذی أعدَمَ الأوهامَ أن تَنالَ إلّا وُجُودَهُ و حَجَبَ العُقُولَ أن تَخالَ ذاتَهُ لِامتِناعِها مِنَ الشَّبَهِ وَ التَّشاكُلِ. (۲)

حمـد از آنِ خـداست؛ هم او که برای افکـار چیزی نگـذاشت جز این که به وجـود او برسـند و عقـل هـا را محجوب نمود از این که ذاتش را به خیال درآورند؛ به جهت امتناع ذات از داشتن شبیه و هم شکلی.

با وجود اختلافات مختصری که در این دو نقل وجود دارد، معنای یکسانی از هر دو فهمیده می شود. رسیدنِ اوهام و افکار به وجود خداونـد، نه به این معناست که ذات مقدّس او موهوم واقع شود؛ بلکه به همان معنایی است که در توضیح عبارات سیّدالشّهداء (ع) بیان شـد. مراد این است که افکار و اوهام حدّاکثر به یک کشف عقلی منتهی می شوند که عاقل به بودنِ خداوند (نفی تعطیل از او) اقرار و اعتراف نماید.

نکته ی دیگر این که دلیل ناتوانی عقل ها از تصوّر ذات پروردگار را، امتناع ذات از شباهت و صورت داشـتن اعلام کرده اند و این تأکیدی است بر مطالبی که پیش از این توضیح دادیم.

قابل توصیف نبودن خدا به سب توهّم ناپذیری او

حدیث دیگر این است که یک یهودی خدمت پیامبر اکرم (ص) می رسد و می گوید:

ص: ۳۹

۱- ۱.التّوحید، باب۲، ح۲۷، ص۷۳.

۲- ۲.تحف العقول، باب ما روی عن أميرالمؤمنين ع، خطبته المعروفة بالوسيلة، ۹۲.

یا مُحمَّد، صِف لی رَبَّکَ.

ای محمد، پروردگارت را برایم توصیف کن.

ایشان در پاسخ به او فرمودند:

إنَّ الخـالِقَ لا ـ یُوصَفُ إلّا بِما وَصَفَ بِه نَفسَه و کَیفَ یُوصَفُ الخالِقُ الَّذی یَعجِزُ الحَواسُّ أن تُـدرِکَهُ و الأوهام أن تَنالَهُ و الخَطَراتُ أن تَحُـدَّهُ و الأبصـارُ عَنِ الإحاطَـةِ بِهِ جَـلَّ عَمّـا یَصِـفُهُ الواصِـفُونَ... کیفَ الکَیفیَّةَ فَلَا یُقالُ لَه کیفَ و أیَّنَ الأینَ فَلا یُقالُ لهُ أینَ هُوَ مُنقَطَعُ الکَیفُوفیَّةِ و الأینُونیَّةِ فَهُوَ الأحَدُ الصَّمَدُ کَما وَصَفَ نَفسَه و الواصِفُونَ لا یَبلُغُونَ نَعتَهُ. (۱)

همانا خالق جز به آن چه خودش را بدان وصف کرده، وصف نمی شود و چگونه وصف شود خالقی که حواس از ادراک او، افکار از دسترسی به او، صُوَر ذهنی از محـدود کردن او و دیـدگان از احـاطه بر او عاجزنـد. برتر توصـیفی است که وصف کننـدگان می کننـد... او چگونگی را چگونگی سـاخته است؛ پس چگونگی بر او اطلاق نمی شود؛ و مکان را مکان کرده است؛ پس مکانی به او نسبت داده نمی شود. او محلّ بریـده شـدن چگونگی و مکان داشـتن است (چگونگی و مکان داشتن به خالق متعال که می رسـد، منقطع می گردد)، پس او اَحد صمد است؛ چنان که خودش را وصف فرموده و توصیف کنندگان به وصف او نائل نمی شوند.

پیـامبر الهی (ص) در پاسـخ بـه یهـودی کـه خواسـتار توصـیف پروردگـار بـود، ابتـدا چنیـن اسـتدلال کردنـد کـه چگـونه می تـوان آفریدگاری را توصـیف کرد که اوهام و افکار از ادراک و نیل و محدود کردن او عاجزند. بله، اگر امکان تصوّر و محدود کردن او با مفاهیم ذهنی بود، قابل توصیف هم بود.

دلیـل دیگر حضـرت این است که توصـیف خداونـد بـا آن چه خودش خلق کرده مُحـال است. چون هر توصـیفی بیان کیفیتی برای اوست و کیفیّت ها را خداوند خلق

ص: ۴۰

۱- ۱.بحارالانوار ۳/۳۰۴، ح ۴۰ به نقل از کفایهٔ الاثر.

فرموده است، پس نمی توان بـا هیـچ گونه کیفیّتی او را وصف نمود. چه زیبـا فرمودنـد پیـامبر گرامی اسـلام (ص) به کسـی که از کیفیّت خدای متعال سؤال کرد:

کَیفَ أصِفُ رَبّی بِالکَیفِ وَ الکَیفُ مَخلُوقٌ وَ اللهُ لا یُوصَفُ بِخَلقِهِ. (۱)

چگونه پروردگارم را به چگونگی توصیف کنم، در حالی که چگونگی، مخلوق است و خداوند به مخلوقش متّص نمی شود؟!

آری اگر تشبیه به خلق نباشد، توصیف هم نخواهد بود.

هم چنین است اگر کسـی بخواهـد خداونـد را به مکان داشـتن توصـیف کنـد، در حالی که مکان را هم خدا مکان کرده است. پس مقام و منزلت خداوند در جایگاهی است که هی نوع چگونگی و مکان داشتن از آن بریده و منقطع است. درباره ی وصف «اَحَد» و «صَمَد» که خداوند در سوره ی توحید خودش را به آن ها وصف کرده است، در همین دفتر سخن خواهیم گفت؛ إن شاء الله.

حدیث بعدی از مولا امیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

اِتَّقُوا أن تُمَثِّلُوا بِالرَّبِّ الّذی لا مِثلَ لَهُ أو تُشَبِّهُوهُ مِن خَلقِهِ أو تُلقُوا عَلَیهِ الأوهامَ أو تُعمِلُوا فیه الفِکرَ و تَضرِبُوا لَهُ الأمثالَ أو تَنعَتُوهُ بِنُعُوتِ المَخلُوقینَ فَإنَّ لِمَن ذلِکَ ناراً. (۲)

مراقب باشـید برای پروردگاری که مثل وماننـد ندارد، صورتی نسازید؛ هم چنین او را به آفریدگانش تشبیه نکنید؛ اوهام و افکار بر او نیفکنیـد؛ فکر را در او راه ندهیـد؛ برای او مثال نزنید و به اوصاف مخلوقات، توصـیفش نکنید. هر کس یکی از این امور را انجام دهد، آتش در انتظار اوست.

همه ی این مواردی که فرموده انـد، به یکدیگر وابسـته اند؛ مثلاً اگر بتوان چیزی را به خلق خدا تشبیه کرد، اِعمال فکر هم در او می توان نمود؛ متعلَّق افکار و تصوّرات هم وقاع می شود (اوهام بر او افکنده می شود) و قابل وصف به صفات مخلوقات هم هست.

ص: ۴۱

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الکلام فی الکیفیّة، ح۹.

۲- ۲.بحارالأنوار ۳/۲۹۸، ح۲۵.

نیز می توان برایش از آفریدگانِ خدا مثال زد. بالعکس اگر یکی از این خصوصیّات را نتواند بپذیرد، سایر آن ها را هم نخواهد پذیرفت. در هر مخلوقی بالأخره این ویژگی ها راه پیدا می کند و تنها موجودی که هیچ یک از این امور را نمی پذیرد، فقط خالق متعال است.

آخرین حدیث این فصل را از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه نقل می کنیم:

لا تَقَعُ الأوهام لَهُ علی صِفَةٍ و لا تُعقَدُ القُلُوبُ منهُ علی کَیفیَّةٍ. (۱)

افکار نمی توانند برای او صفتی قائل شوند و قلب ها هم هیچ کیفیّتی برای او متعقد نمی شوند.

منظور این است که با فکر و وَهم نمی توان به هیچ وجه از خداوند حکایتی داشت. همه ی تصوّراتی که نوع فیلسوفان برای خداوند قائل می شوند و مدّعی هستند که از طریق آن ها می توان به نحوی از خداوند حکایت کرد، مشمول جمله ی اول امیرالمؤمنین (ع) می شود. مفاهیمی چون «حقیقهٔ الوجود»، «علّهٔ العلل»، «وجود بحت و بسیط» که فلاسفه ی صدرایی به زعم خود از طریق آن ها معرفت به «وجهِ» خدا پیدا می کنند، همگی مصداق اوهامی هستند که هر یک صفتی را برای خدا درست می کنند. همه ی این ها برخاسته از تشبیه ذات مقدّس ربوبی به مخلوقات است و اگر باب تشبیه به طور کامل بسته شود، هیچ یک از این تصوّرات ساخته نمی شوند. همان گونه که قبلاً توضیح دادیم، معرفت واقعی خداوند وقتی حاصل می شود که هیچ صفتی برای او تصوّر نشود و هیچ کیفیّتی برای او فرض نگردد.

ص: ۴۲

۱- ۱.بحارالأنوار ۴/۳۱۹، ح۴۵ به نقل از نهج البلاغه.

فصل ۳: معرفة الله بالله

اشاره

تصوّرناپذیری و تصیف ناپذیری خدای متعال عنوان دیگری را در معارف توحیدی اهل بیت (ع) مطرح می کند که عبارت است از: معرفة الله بالله». این اصطلاح در احادیث ائمّه (ع) به معانی مختلفی به کار رفته که با یکدیگر قابل جمع هستند. معنایی که در بحث فعلی مورد نظر می باشد، از حدیثی که مرحوم کلینی و شیخ صدوق در کتاب های خود نقل کرده ند، به روشنی قابل استفاده است. این دو نقل تفاوت هایی جزئی با یکدیگر دارند. ما ابتدا نقل مرحوم کلینی را در کتاب شریف «کافی» ذکر می کنیم.

معرفت خدا از طریق صورت و مثال، شرک است

امام صادق (ع) می فرمایند:

مَن زَعَمَ أنَّهُ یَعرِفُ اللَه بِحِجابٍ أو بِصُورَةٍ أو بِمِثالٍ فَهُوَ مُشرِکٌ لأنَّ حِجابَه و مِثالَهُ و صُورَتَهُ غیرُهُ و إنَّما هُوَ واحِدٌ مُتَوَحِّدٌ فَکَیفَ یُوَحِّدُهُ مَن زَعَمَ أنَّهُ عَرَفَهُ بِغیرِهِ و إنَّما عَرَفَ اللهُ مَن عَرَفَهُ بِاللهِ فَمَن لَم یَعرِفهُ بِهِ فَلَیسَ یَعرِفُهُ إنَّما یَعرِفُ غَیرَهُ. لَیسَ بَینَ الخالِقِ وَ المَخلُوقِ شَیءٌ و اللهُ خالِقُ الأشیاءِ لا مِن شَیءٍ کانَ وَاللهُ یُسَمّی بِأَسمائِهِ و هُوَ غَیرُ أَسمائِهِ وَ

ص: ۴۳

الأسماءُ غَيرُهُ. (۱)

هر کس گمان کند که خدا را به واسطه ای یا به صورتی یا به مثالی می شناسد، پس او مشرک است. چون واسطه و مثال و صورتِ او، غیر او هستند و جز این نیست که او یگانه ای است که بایـد یکتا دانسته شود. پس کسی که به گمان خود او را به غیر خودش شناخته، چگونه او را یکتا می دانـد؟! و همانا فقط کسی که خـدا را به خود او شناخته، خـدا را شناخته است و هر کس او را به خودش نشناخته، در حقیقت او را نمی شناسد و تنها غیر او را می شناسد. بین خالق و مخلوق هیچ چیز (واسطه ای) نیست و خداوند خالق همه چیز است؛ اما نه از چیزی که بوده باشـد (او اشیاء را از چیزی خلق نکرده است). خداوند به اسماء خود نامیده می شود و او خودش غیر اسماء خویش است و اسماء، غیر او هستند.

موضوع بسیار مهمّ و عمیقی در این حدیث شریف مورد توجه قرار گرفته و در ضمن آن هم دقایقی در بحث معرفت خدا مطرح شده است. بحث اصلی این است که شناختِ خداوند به غیر خودش شرک است و کسی که گمان کند خدا را به چیزی غیر خودش می شناسد، در حقیقت غیر خدا را به جای خدا گرفته است و لذا موحّد واقعی نیست و به شرکت افتاده است. وقتی خدا نه صورت دارد، نه مثال و نه هیچ واسطه ای که بتوانـد به آن شناخته شود، روشن است که سراغ این هـا رفتن، نتیجه اش دوری از معرفت خداست. موحد کسی است که برای خداوند شبیه قائل نشود. اگر کسی تصوّر کند که به واسطه ی غیر خدا، خدا را شناخته است، در حقیقت صورت و مثالی را صورتِ و مثال خدا دانسته و از همین جهت به تشبیه گرفتار آمده است و لذا موحد هم نیست.

بین خالق و مخلوق هیچ چیز نداریم که آن چیز بخواهد واسطه شود و ما خیال کنیم که به آن واسطه خدا را شناخته ایم. هر چیز غیر خدا – چه نامش را صورت و مثال خدا بگذاریم و چه هر نام دیگری – مخلوقی است که مباینت با خالق اشیاء دارد و هیچ مخلوقی نمی تواند معرِّف خدا باشد. خدا اگر شناخته شود فقط و فقط به خودش

ص: ۴۴

۱– ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الأسماء، ح۴.

شناخته می شود؛ نه به چیز دیگری که بخواهد واسطه یا صورت یا مثال یا هر نام دیگری داشته باشد. اسم هایی هم که خدا برای خودش قرار داده، غیر او هستند و لذا نمی توانند معرّف او باشند. (۱)

با این توضیحات روشن می شود که یا خداوند به خودش شناخته می شود (معرفهٔ الله بالله) یا اصلاً شناخته نمی شود. فقط کسی که خدا را به خودش شناخته، موحد است و غیر او مشرک می باشد. بنابراین اگر کسی از طریق مفاهیم و تصوّرات ذهنی بخواهد به معرفت خدا برسد، به شرك می افتد؛ چون غیر خدا را به جای خدا گرفته و از توحید فاصله گرفته است.

بنابراین اصطلاح «معرفهٔ الله بالله» یک معنای تنزیهی پیدا می کند؛ یعنی این که واسطه ای برای معرفت خدا قرار ندهیم و تصوّر نکنیم که صورت های ذهنی و مفاهیم یا هر چیز دیگری می تواند معرِّف خدا باشد و وجهی از خداوند را نشان دهد. هر کس این گونه گمان کند، از معرفت خدا و توحید او به دور است.

در فرمایش امام صادق (ع) کلمه ی «إنَّما» وجود دارد که دلالت بر حصر می کند. فرموده اند:

إنَّما عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بِاللهِ فَمَن لَم یَعرِفهُ بِهِ فَلَیسَ یَعرِفُهُ إنَّما یَعرِفُ غَیرَهُ.

در این عبارت دو بار حصر مطرح شده است مدلول صریح آن این است که اگر کسی معرفتش به خدا «به خود خدا» (بالله) نباشد، در حقیقت خدا را نشناخته است. خوب است در این جا قسمتی از شرح مرحوم صدرالمتألّهین را در ذیل این حدیث نقل کنیم تا روشن شود که ایشان با وجود این که معرفت خدا را از طریق تصوّرات و مفاهیم ذهنی ممکن و بلکه لازم می شمرد، در توضیح این حدیث شریف چه اعترافاتی نموده و چگونه به تناقض گویی با دیگر سخنانش گرفتار آمده است.

ص: ۴۵

---

۱ - ۱.إن شاء الله در دفتر بعدی بحث معرفت به اسماء و صفات روشن خواهیم کرد که در حقیقت اسماء خدا هم به خود خدا شناخته می شوند؛ نه این که اسماء، معرّف او باشند.

تصوّر خدا مصداق معرفت او از دیدگاه ملّاصدرا

ابتدا قمستی از سخنان ایشان را در شرح خطبه ی توحیدی امیرالمؤمنین (ع) از کتاب «اسفار» نقل می کنیم تا مقایسه ی آن با سخنان فعلی ایشان بهتر روشن شود. عین عبارت اسفار این است:

قوله (ع): «أوَّلُ الدِّینِ مَعرِفَتُهُ» أشارةٌ إلی أنَّ مَعرِفَةَ اللهِ (تعالی) وَلَو بِوَجهٍ ابتداءُ الإیمان و الیَقینِ، فإنَّ ما لَم یُتَصَوَّر شَیءٌ لا یُمکِنُ التّصدیقُ بِوُجودِهِ. (۱)

فرمایش امام (ع): «أوّلُ الدّینِ مَعرِفَتُهُ» اشاره به این است که معرفت خدای تعالی – هر چند معرفت به وجه باشد – ابتدای ایمان و یقین است؛ چون تا چیزی تصوّر نشود، تصدیق به وجودش امکان ندارد.

کاملاً روشن است که ایشان معرفت خداوند را در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به تصوّر ذهنی از آن ذات مقدّس تفسیر کرده است. دلیلی که ایشان برای اول بودن معرفت خدا آورده، این است که تا چیزی تصوّر نشود، بودنش تصدیق نمی گردد. از این بیان فهمیده می شود که معرفت خدا در نظر ایشان از سنخ تصوّر است. قرینه ی دیگر بر این معنا کلمه ی «بِوَجهٍ» است که یک اصطلاح رایج و مشهور در فلسفه ی صدرایی می باشد. صورت و مفهوم یک چیز «وجه» آن به حساب می آید و معرفت «وجه» یک شیء، مساوی است با معرفتِ آن شیء «بِوَجهٍ». بنابراین وقتی می گوید: «معرفَةُ اللهِ (تعالی) وَلَو بِوَجهٍ»، مرادش تصوّر ذهنی و مفهومی است که می تواند «بِوَجهٍ» حاکی از خدای متعال باشد. صدرالمتألّهین همین مفهوم ذهنی را مصداق معرفت خداوند دانسته است. اگر بخواهیم از این مفاهیم مثال هایی بیان کنیم، می توانیم از کلمات استاد شهید مرحوم مرتضی مطهّری استفاده کنیم. مثال های ایشان این است:

مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کلّ»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق». (۲)

ص: ۴۶

۱- ۱.اسفار ۱/۱۳۶.

۲- ۲.پاورقی های اصول فلسفه ۵/۱۰۳.

ملّاصدرا: معرفت خداوند به صورت عقلیّه شرک است

با حفظ این مقدمه، اکنون به بیان قسمت هایی از شرح صدرالمتألّهین ذیل حدیث مورد بحث می پردازیم:

المسألة التّاسعة: أنَّه لا یمکن معرفهٔ الله إلّا به... .

مسأله ی نهم: معرفت خدا امکان ندارد مگر به خود خدا... .

فَمَن زَعَمَ أنَّه یَعرِفُ اللهَ بِحِجابٍ، أی بِمُتَوَسّطٍ بینه و بین خَلقِهِ و بِصورةٍ عقلیّه أو بِمثالٍ خیالیٍّ فهو مشرکٌ غیرُ مُوَحِّدٍ إذ جَعَلَ غَیرَه مِن کُلِّ الوجوهِ مِثلَه...

هر کس گمان کند که خداوند را به حجابی می شناسد، یعنی به چیزی که واسطه ی بین او و خلقش باشد یا به صورتی عقلی یا مثالی خیالی، چنین کسی مشرك و غیر موحد است؛ زیرا چیزی را که از هر جهت غیر موحد است؛ زیرا چیزی را که از هر جهت غیر خداست، مثل او قرار داده است... .

فِحِجابُهُ و مثالُه غیرُهُ مِن کُلِّ وَجهٍ إذ لا- مشارَکَةَ بینَهُ و بَینَ غیرِه فی جنسٍ أو فَصلٍ أو مادَّةٍ أو موضوعٍ أو عارِضٍ و أنَّما هو واحِدٌ مُوَحَّدٌ فردٌ عمّا عَداهُ... .

پس واسطه و مثال او از هر جهت غیر اویند؛ زیرا هیچ مشارکتی بین او و غیر خودش در جنس، فصل، مادّه، موضوع یا امرعارضی نیست و او یگانه ی یکتا دانسته شده و از غیرش ممتاز است... .

فَمَن عَرَفَه بِغَیرِه فما عَرَفَه و لا وَحَّدَهُ إذ لَیسَ بَینَ خالِقِ الأشیاءِ و الأشیاءِ شیءٌ مُشترکٌ لا ذاتیٌّ... و لا عرضیٌّ... .

پس هر که او را به غیر او بشناسد، خدا را نشناخته و به توحید او قائل نشده است؛ زیرا بین خالق اشیاء و اشیاء، هیچ چیز مشترکی نیست؛ نه ذاتی... و نه عرضی... .

فإن قلتَ: ألَیسَ الوجودُ أمراً مشترکاً بینِ الخالِقِ و المَخلوقِ؟ قُلنا: أمّا

ص: ۴۷

الوجودُ بـالمَعنَى العـامِّ البـديهيِّ فهم أمرٌ اعتبـاريٌّ ذهنيٌّ... و أمّـا الوجودُ الحقيقيّ فليسَ بِطَبيعـةٍ بينِ الخالقِ و مخلوقِه... فأينَ المشاركهٔ بينهما في نحوٍ مِن الوجود؟ (۱)

اگر اشـكال شود كه: مگر وجود امر مشترك بين خالق و مخلوق نيست؟ مى گوييم: اما معناى عامّ و بـديهى وجود، يك امر اعتبارىِ ذهنى است (اشـتراك در امر اعتبـارى سـبب اشـتراك واقعى بين خـالق و مخلـوق نمى شود)... و امّـا وجود حقيقى هم يـك طبيعت مشترك بين خالق و مخلوقش نيست... پس چه مشاركتى بين آن دو (خالق و مخلوق) در نحوه ى وجود هست؟

مى بينيم كه صـدرالمتألّهين در شـرح حـديث مورد بحث، وجود يـك واسـطه و امر مشترك بين خالق و مخلوق را به طور كلّى نفى كرده است. هم چنين اشـتراك در مفـاهيم عـامّه را كه ذهنى و اعتبـارى هسـتند، براى اين كه واسـطه ى معرفت خـالق براى مخلـوق باشـند، كـافى نمى دانـد. اين مفـاهيم عامّه شامل معقولات ثانيه ماننـد مفهوم «وجود» و «شـيئيّت» و امثال اين ها مى شود كه صاحب اسـفار در كتابش از اين ها به عنوان معرفتِ خداونـد «بوجهٍ» ياد كرده بود. اگر واقعاً ملّاصدرا به آن چه در كتاب شـرح اصول كافى آورده پاى بنـد باشد، ديگر نبايد مفاهيم و صور ذهنيّه از خداى متعال را «بِوجهٍ» حاكى از او بداند و آن ها را معرفت خدا بنامد. اين يـك تنـاقض گـويى آشـكار است. نكـات جزئى ديگرى هم در شـرح ملّاصـدرا از حيث امـام صـادق (ع) وجود دارد كه از بحث و بررسى آن مى گذريم. هر چند كه مى دانيم همين اظهارات صريح را ممكن است مدافعينِ مبانى صدرايى توجيه و تأويل نمايند، اما مهم اين است كه نشـان دهيم در جايى كه حـديثى به صـراحت مطالبى را بيان كرده، شارح آن حـديث ناچار به اظهار نظرهايى مى شود كه چه بسا مبانى مورد قبولش در جاهاى ديگر منافات دارد. فاعتبروا يا أُولِى الأبصار!

ص: ۴۸

۱- ۱.شرح اصول كافى، صدرالمتألّهين، چاپ رحلى/۲۸۸.

غیریّت موصوف با واصف در حدیث امام صادق (ع)

اما همین حدیث در نقل مرحوم شیخ صدوق با تفاوت های جزئی آورده شد است. مهم ترین تفاوتِ آن با نقل مرحوم کلینی در کتاب کافی، جمله ی پایانی آن است که می فرمایند: وَالمَوصُوفُ غَیرُ الوَاصِفِ (۱). اگر مراد از کلمه ی «واصف» را تصوّرات و مفاهیمی بدانیم که انسانِ جاهل می خواهد با آن ها خدای خود را وصف نماید، آن گاه معنای جمله ی آخر حدیث این خواهد بود که این مفاهیم همگی غیر از خالق متعال هستند که در این جا «موصوف» نامیده شده است.

کسی که به خود اجازه ی توصیف خدای متعال را می دهد، ویژگی هایی را از مخلوقات اخذ می کند و به زعم نادرستِ خویش نقایص و محدودیّت های آن ها را در ذهنِ خود از آن ها سلب می نماید و به خداوند نسبت می دهد. در این صورت همان مفاهیم و صور ذهنیّه نقش «واصف» (وصف کننده) را پیدا می کنند و این ها همگی مباین با آن ذاتی هستند که می خواهند او را وصف نمایند (موصوف). پس غیریّت و مباینت میان واصف و موصوف مجالی برای وجود حجاب یا صورت یا مثالی که بخواهد واسطه ی معرفت خالق برای مخلوق باشد، باقی نمی گذارد. بنابراین تنها فرض مورد قبول برای معرفت پروردگار، شناختِ او به خودش است و مفاهیمی که به عنوان وصف (صفت) یا واصف اخذ می شوند، نمی توانند واسطه ی معرفت باشند. صور و مفاهیم ذهنیّه را از جهتی می توان صفات نامید و ازجهت دیگر وصف کننده (واصف) و ظاهراً در حدیث منقول در کتاب مرحوم شیخ صدوق، جهت دوم مدّ نظر امام (ع) بوده است؛ و الله العالم!

بیان علّامه ی طباطبایی در شرک بودن معرفت فکری به خداوند

به همین مناسبت بخشی از توضیحات مرحوم علّامه ی طباطبایی را در ذیل این حدیث نقل می کنیم. ایشان می فرمایند:

ص: ۴۹

۱- ۱.التّوحید/۱۴۳، باب۱۱، ح۷.

ادّعای این که خدای متعال به چیزی هم چون تصوّر یا تصدیق یا آیه ی خارجی شناخته می شود، شرک پنهان است؛ چون لازمه ی آن، اثبات وجود واسطه ای میان خالق و مخلوق است که غیر آن ها باشد و چنین چیزی در وجودش نیاز به خالق متعال ندارد؛ پس مانند و شریک خدا می شود... .

پس این که فرمود: «مَن زَعَمَ أَنَّهُ لا یَعرِفُ اللهَ بِحِجابٍ أو صُورَةٍ أو مثالٍ فَهُوَ مُشرِکٌ»، گویا مراد از «حجاب» آن چیزی است که به عنوان فاصل بین خدای متعال و عارف به او فرض می شود و مراد از «صورت»، صورت ذهنی مقارن با اوصاف محسوس هم چون رنگ و... و مراد از «مثال» معانی عقلی غیر محسوسه است و یا... به هر حال علوم فکری داخل در این موارد است و احادیث در نفی احاطه ی علمی به خداوند از طریق علم فکری بسیار فراوان است. (۱)

می بینیم که از نظر ایشان امام صادق (ع) به طور قطع، حصول معرفت خداوند را از طریق تصوّرات و مفاهیم نفی می کند و آن را مصداق شرک می شمارد. همین مطلب را مرحوم علّامه ی طباطبایی با بیان دیگری در «رسالة الولایة» فرموده اند. متن یکی از عبارات در آن جا این است:

کُلُّ ما وَصَفَه الذّهنُ و تَصوَّرهُ واجباً و حَکَم علیه بمَحمُولانِه مِنَ الأسماء و الصِّفاتِ فهو غیرُه سبحانَه البَتّةَ و إلی ذلک یُشیرُ ما فی توحید الصّدوقِ مسنداً عن عبد الأعلی عین الصّادق (ع) فی حدیث: و من زَعَمَ... . (۲)

هر چیزی که ذهن آن را توصیف کند و آن را به عنوان واجب (الوجود) تصوّر کند و اسماء و صفات بر آن حمل نماید، غیر خداوند است و حدیث مسند عبدالاعلی از امام صادق (ع) که در توحید صدوق آمده، به همین مطلب اشاره می کند که فرمود: وَ مَن زَعَمَ... .

ص: ۵۰

۱- ۱.ترجمه ی بخشی از توضیحات ایشان در المیزان ۸/۲۷۸ و ۲۷۹.

۲- ۲.یادنامه ی استاد کبیر علامه ی طباطبایی ۱/۲۸۲.

می بینیم که در این جا هم تصریح دارند به این که همه ی اسماء و صفاتی را که ذهن، مفاهیم آن ها را بر ذات پروردگار حمل می کند، غیر خداست و حدیث مورد بحث از امام صادق (ع) شامل آن می گردد؛ یعنی طبق این حدیث نسبت دادن این مفاهیم (به عنوان اسم و صفت) به خدای متعال شرک است و هیچ کس از این طریق نمی تواند به معرفت خداوند نایل شود.

معرفتِ عینِ شاهد و صفتِ غایب

مرحوم علّامه ی طباطبایی در ادامه به حدیث دیگری منقول از امام صادق (ع) استناد کرده اند که ما ابتدا متن قسمتی از آن را از کتاب شریف «تحف العقول» می آوریم و توضیح می دهیم؛ سپس به بیان استفاده ی مرحوم علّامه از آن می پردازیم.
مَن زَعَمَ أنَّهُ یَعرِفُ اللهَ بِتَوَهُّمِ القُلُوبِ فَهُوَ مُشرِکٌ... إنَّ مَعرِفَةَ عَینِ الشّاهِدِ قَبلَ صِفَتِهِ وَ مَعرِفَةَ صِفَةِ الغائِبِ قَبلَ عَینِهِ ... کَما قالُوا لِیُوسُفَ: إنَّکَ لَأنتَ یُوسُفُ؟ قالَ: أنَا یُوسُفُ وَ هذا أخی فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَم یَعرِفُوهُ بِغَیرِهِ وَ لا أثبَتُوهُ مِن أنفُسِهِم بِتَوَهُّمِ القُلُوبِ. (۱)
هر کس گمان کند که خداوند را با توهّم قلبی می شناسد، مشرک است... . همانا معرفت خودِ شاهد قبل از توصیف او و معرفت صفت غایب قبل از خود اوست... . چنان که به یوسف گفتند: آیا واقعاً تو یوسف هستی؟ گفت: من یوسفم و این برادر من است؛ پس او (یوسف) را به خودش شناختند و به غیر خودش نشناختند و از جانب خودشان با توهّم قلبی او را اثبات نکردند.
در این قسمت حدیث هم بحث «معرفة الله بالله» است و امام صادق (ع) مثالی ذکر فرموده اند که این مطلب واضح و روشن شود. مثال ایشان شناخت حضرت یوسف (ع) از جانب برادران ایشان است. آن ها وقتی در مصر با یوسف (ع) مواجه شدند، برادرشان را چگونه شناختند؟ آیا او را به واسطه ی چیزی غیر خودش شناختند یا به
ص: ۵۱

۱- ۱.تحف العقول/۳۴۱و۳۴۲.

خودش شناختند؟

خودش شناختند؟ اگر یوسف (ع) پیش روی آنان حاضر نبود و به صورت غیابی توصیفاتی از او شنیده بودند، معرفتی که نسبت به یوسف (ع) پیدا می کردند، از طریق مفاهیم و به واسطه ای اوصافی بود که از او شنیده بودند. اما جایی که خودِ یوسف حاضر و شاهد بود، او را به چیزی غیر خودش نشناختند.

امام صادق (ع) یک قاعده ی کلّی در بحث معرفت ذکر فرموده اند و آن این که: «إنَّ مَعرِفَةَ عَینِ الشّاهِدِ قَبلَ صِفَتِهِ و مَعرِفَةَ صِفَةِ الغَائِبِ قَبلَ عَینِهِ». به طور کلّی وقتی انسان می خواهد کسی را بشناسد، یا او حاضر و شاهد است یا غایب. اگر شاهد باشد، شناختِ خود او مقدّم بر شناخت اوصاف اوست. کسی که خودش حضور دارد، معرّفی اش نیاز به بیان اوصافش ندارد؛ او را با خودش به دیگران معرفی می کنند. به هر کس او را نمی شناسد، می گویند: فلان شخص ایشان است. این می شود معرفت عینِ شاهد؛ «عین» یعنی خود و «شاهد» هم یعنی حاضر. شناختِ عین شاهد بر شناخت اوصافِ او مقدّم است. اول خودش را – که حاضر و شاهد است –می بینند و می شناسند و سپس اوصاف و ویژگی هایش را می شناسند. اما اگر کسی غایب باشد، پیش از آن که خودش را بشناسند، اوصافش را می شناسند. به هر کس که او را نمی شناسد، اوصافش را می گویند و شنونده هم به صورت غیابی، آگاهی هایی نسبت به آن شخص پیدا می کند. بعدها اگر با خود او مواجه شد، معرفت به «عین» او نصیبش می گردد. پس در مورد فرد غایب، شناخت صفاتش بر شناخت خودش مقدّم است.

قاعده ی کلّی این است که فرد شاهد را به خودش می شناسند، نه به صفتش و شناخت صفت، واسطه ی معرفت به عین (خود) او نیست. اما غایب را فقط به صورت غیابی به واسطه ی صفاتش می شناسند، نه به خودش.

حال، شناخت برادران یوسف (ع) به ایشان در هنگامی که با آن حضرت مواجه شدند، چه نوع معرفتی بود؟ معرفت شاهد بود یا غایب؟ او نزد آنان حاضر و شاهد بود بنابراین او را به خودش شناختند؛ نه به اوصافش. طبق همان قاعده ی کلّی که امام صادق (ع) بیان فرمودند، معرفتِ عین (خود) شاهد بر شناخت صفات او مقدّم است.

ص: ۵۲

آن ها او را به صافی که از قبل در او سراغ داشتند، نشناختند؛ بلکه به معرّفی خود یوسف (ع)، او را شناختند. تا وقتی او خود را معرّفی نکرده بود، نفهمیدند که او یوسف (ع) است. اما پس از شناختِ خود (عین) او، اوصافش را به خود او شناختند. بنابراین معرفت عین شاهد قبل از صفتش محقّق شده بود و آن ها برادرشان را به خود او شناختند؛ نه به غیر او (عَرَفُوهُ بِهِ وَلَم یَعرِفُهُ بِغَیرِهِ).

یوسفی هم با توهّم قلوب از پیش خودشان درست نکردند (وَلا أثبَتُوهُ مِن أنفُسِهِم بِتَوَهُّمِ القُلُوبِ)؛ یعنی یک سری اوصاف یوسفت (ع) را در ذهن از قبل نداشتند تا به واسطه ی آن وجودِ یوسف (ع) را اثبات کنند، مدلول این حدیث شریف کاملاً روشن است. طبق بیان امام صادق (ع)، معرفهٔ الله بالله این است که خداوند را به خودش بشناسیم و چون او شاهد است نه غایب، معرفتِ عینِ او مقدم بر شناخت اوصاف صفتِ خدا به خدا شناخته می شود؛ نه این که خدا به اسم و صفتش شناخته شود. (۱)

اکنون به همین مقدار اشاره می کنیم که خدای متعال برای کسی که به معرفت او نایل شده، غایب نیست. بنابراین عارف به خداوند با توهّم قلبی از پیش خود چیزی را اثبات نمی کند که اسم آن را «خدا» بگذارد؛ بلکه به معنای دقیق کلمه خدای خود را «شاهد» و حاضر می یابد و در همین حال او را به خود او می شناسد؛ نه به یک سری مفاهیم ذهنی که همان قلوب هستند.

علّامه ی طباطبایی: عبادت خدای متوهَّم شرک به اوست

اما علّامه ی طباطبایی رحمهٔ الله این حدیث را از جمله ی غُرَر روایات دانسته اند و پس از نقل و توضیح آن فرموده اند:

هر کس پروردگارش را شهود نماید؛ او را می شناسد و خود را و هر چیز دیگر را هم به او می شناسد و در این صورت است که توجّه عبادی در محلّ خود

ص: ۵۳

۱- ۱.این بحث در ضمن توضیح معرفهٔ الله بالآیات خواهد آمد؛ إن شاءالله.

واقع می شود؛ چون بدون این معرفت، به هر چه که توجّه کنیم، فقط یک تصوّری ساخته ایم؛ این تصوّر هر چه می خواهد باشد. و این مفهوم متصوِّر و صورت ذهنیّه و نیز ما با ازاء محدودِ آن که توهّم می شود، غیر خدای سبحان است. پس آن چه مورد عبادت واقع شده، غیر آن (ذاتی) است که مقصود بوده و این حالِ عبادت علمای غیر عارف به خداست و پذیرش این گونه عبادت با وجود آن چه در موردش فهمیدی (که معبود در آن غیر خدای سبحان است) صرفاً از روی فضل خدای متعال است که فرمود: و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، هیچ یک از شما هرگز پاک و خالص نبود.

و این برخلاف عبادت و بندگی عارفان به خداست که نسبت به او اخلاص دارند. این عارفان در عبادت های خود نه مفهومی توجّه می کنند و نه به مطابق و ما بازاء مفهومی، بلکه به پروردگارشان – جلّت عظمته و بَهُر سلطانه – رو می آورند. (۱)

ملاحظه می شود که مرحوم علّامه با صراحت می فرمایند که هم مفاهیم و تصوّرات ذهنی و هم مطابق و ما بازاء خارجی آن ها، غیر خدای واقعی هستند. مباینتِ صورت های ذهنی با خدای سبحان که روشن است. مطابق، مابازاء و محکّیُ عنهِ این مفاهیم هم غیر از خدای واقعی است؛ یعنی هیچ تصوّر و مفهومی نمی تواند حاکی از ذات مقدّس ربوبی باشد. بنابراین عبادت کسانی که خدا را با تصوّرات و مفاهیم می شناسند، در حقیقت عبادتِ خدای واقعی نیست و آن چه را می پرستند، غیر خدای واقعی است که قصد عبادتِ او را نموده اند (فالمعبود غیر المقصود).

نتیجه ی بحث این که معرفت خداوند تنها و تنها به خود خدا حاصل می شود (معرفهٔ الله بالله) و از طریق مفاهیم و تصوّرات ذهنی، معرفتی نسبت به خداوند حاصل نمی شود؛ بلکه نتیجه ی رفتن در این مسیر شرک به خدای واحد است. پس لازمه ی تحقّق «معرفت» و «توحید» خدای متعال، تصوّرناپذیری و توصیف ناپذیری آن ذات یگانه است.

ص: ۵۴

۱– ۱.ترجمه ی عبارات رسالهٔ الولایهٔ در یادنامه ی استادکبیر علّامه ی طباطبایی۱/۲۸۴.

فصل ۴: رابطه ی توهّم با توحید خدای متعال

اشاره

ملاحظه کردیم که آدلّه ی عقلی و نقلی بر این موضوع اتّفاق دارنـد که خـدای متعـال قابـل توهّم نیست و اطلاق هر مفهومی بر او نوعی تشبیه به مخلوقات است که ذات مقدّسـش منزّه از آن می باشـد. در این جا سؤال مطرح می شود که اگر اطلاق هر مفهومی بر ذات الهی به تشبیه او می انجامـد، پس آیـا نمی توان باهیـچ لفظی از او خبر داد؟ بالأخره الفـاظ دارای مفـاهیمی هسـتند و لفظ اگر مهمل نباشـد، مفهوم دارد. آیا الفاظی که برای خدای متعال به کار می بریم، دارای مفهوم نیسـتند؟ اگر هسـتند، آیا به کار بردن آن ها در مورد خداوند، تشبیه است؟ اگر این طور باشد، هیچ لفظی را برای او نمی توان به کار بردن. مثلاً لفظ «شـیء» را هم نباید بر او اطلاق نمود؛ یـا حتّی نمی توان گفت که او «موجود» است! آیـا واقعـاً چنین است؟ و آیـا این مطلب لازمه ی عقلی مباحث گذشته است؟

اطلاق الفاظ بر خدای متعال با مفاهیم تنزیهی

برای خواننـده ی دقیق که بحث اثبـات صـانع را بـا توجّه کامل مطالعه کرده، روشن است که چنین چیزی لازمه ی مباحث پیشـینِ ما نیست. مشکلی که در اطلاق مفاهیم بر خداوند وجود دارد، مشکل تشبیه است. بنابراین الفاظی که قابل حمل بر مفاهیم
ص: ۵۵

تنزیهی باشند، با همان معنای تنزیهی خود بر خداوند قابل اطلاق هستند و هیچ محظور عقلی و نقلی هم پیش نمی آید. ما در گذشته به مفاهیم تنزیهیِ کلمات «موجود»، «عالِم» و امثال آن ها اشاره کرده ایم و اکنون این نکته را می افزاییم که اگر لفظی فاقد مفهومی تنزیهی باشد، اطلاق آن بر خداوند به هیچ صورت جایز نیست.

مثلاً ـ لفظ «جسم» این گونه است. ما نمی توانیم برای لفظ «جسم» معنای تنزیهی قائل شویم. البته معانی الفاظ تابع میل و سلیقه ی ما نیستند و ما نمی توانیم هر لفظی را به هر معنایی که دوست داشته باشیم به کار ببریم؛ مگر آن که فرهنگ لغت خاصّی برای خود وضع نماییم!

به هر حال اگر الفاظی که استعمال می کنیم، معانی تنزیهی داشته باشند، اطلاق آن الفاظ با همان معانی تنزیهی بر خدای متعال بدون اشکال است. همه ی محظورات عقلی و نقلی زمانی پیش می آید که ما بدون توجه به این نکته، الفاظِ عالَم مخلوقات را بر خالق آن ها اطلاق نماییم و اِبایی از تالی فاسدِ نداشته باشیم.

وقتی به احادیث ائمّه (ع) مراجعه می کنیم، می بینیم برای اصحاب ایشان هم این سؤال مطرح بوده که: آیا می توان الفاظ «شیء» و «موجود» را بر خدا اطلاق نمود؟ (۱) پیدایش این پرسش خود دلیلِ این است که امامان شیعه به شدّت مسأله ی تنزیه و نفی تشبیه از خالق متعال را در تعالیم خود قرار داده بودند و این امر حسّاسیّت اصحاب ایشان را تا این حد برانگیخته بوده است.

حال با توجّه به این مطالب می خواهیم درباره ی «موهوم» شدن یا نشدنِ خدای متعال از منظر عقل و نقل بحث کنیم. آیا اطلاق الفاظی نظیر «شیء» و «موجود» یا هر چه معنای تنزیهی داشته باشد، بر خداوند، به موهوم و متوهَّم شدنِ او می انجامد یا خیر؟ به طور کلّی آیا موهوم نشدن خدای متعال یک امر کلّی و بدون استثناء است یا این که در مواردی توهّم خداوند بی اشکال است؟

ص: ۵۶

۱- ۱.این احادیث را در دفتر اول صفحات ۲۱۴و۲۱۵ آوردیم.

توهّم خداوند در حدیث جواد الأئمّه (ع)

برای آن که بحث هم جنبه ی عقلی داشته باشد و هم نقلی، ابتدا حدیثی از امام جواد (ع) می آوریم که در ظاهر آن، توهّم خداوند مورد پذیرش قرار گرفته است. این حدیث را مرحوم کلینی و شیخ صدوق بدون هیچ تفاوتی در الفاظ، نقل کرده اند.

راوی حدیث می گوید:

سَألتُ أبا جَعفَرٍ (ع) عَنِ التَّوحِیدِ فقُلتُ: أتَوَهَّمُ شَیئاً؟

از امام جواد (ع) درباره ی «توحید» پرسیدم و گفتم: آیا چیزی را توهّم می کنم؟

ایشان فرمودند:

نعم، غَیرَ مَعقولٍ و لا مَحدُودٍ، فَما وَقَعَ وَهمُکَ علَیهِ مِن شیءٍ فَهُوَ خِلافُهُ لا یُشهِبُهُ شیءٌ و لا تُدرِکُهُ الأوهامُ. کَیفَ تُدرِکُهُ الأوهامُ و هُوَ خِلافُ ما یُعقَلُ وَخِلافُ ما یُتَصَوَّرُ فِی الأوهمِ؟! إنَّما یُتَوَهَّمُ شَیءٌ غَیرُ معقُولٍ وَلا مَحدُودٍ. (۱)

بلی، چیزی که نه معقول است و نه محدود. پس هر چیزی که وَهم تو بر آن واقع می شود، او (خداوند) خلافِ آن است. هیچ چیز شبیه او نیست و اوهام، او را درنمی یابند. چگونه اوهام را دریابند، در حالی که او خلافِ هر چیز معقول و خلافِ هر چیزی است که در اوهام به تصوّر درمی آید؟! جز این نیست که یک چیز نامعقول و نامحدود توهّم می شود.

ملاحظه می شود که حضرت جواد الأئمّه (ع)، هم بر نامعقول و نامحدود بودن ذات الهی تأکید ورزیده اند و هم موهوم بدون او را به صراحت رد کرده اند؛ او را مخالفِ هر چه در وهم به تصوّر می آید، دانسته اند و در عین حال در صدر و ذیل حدیث به نوعی توهّم رابه خداوند نسبت داده اند. آیا – العیاذبالله – تناقض فرموده اند یا نکته ی ظریفی در فرمایش ایشان نهفته است؟

ص: ۵۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول، بأنّه شیء، ح۱؛ التّوحید/۱۰۶، باب ۷، ح۶.

ضرورت توهّم برای توحید در حدیث امام صادق (ع)

برای روشن شدن مقصود ایشان حدیثی دیگر دراین زمینه نقل می کنیم. این حدیث را هشام بن حکم از امام صادق (ع) نقل کرده که در بحث بایک فرد منکر خدا مطرح شده است. نقل مرحوم کلینی و شیخ صدوق از این حدیث با یکدیگر تفاوت جزئی دارد و ما به هر دو نقل اشاره می کنیم. ابتدا نقل مرحوم کلینی:

پس از این که امام (ع) خداوند را اثبات و معرّفی می فرمایند، آن فرد منکر خدا می گوید:

فَإنَّا لَم نَجِد مَوهُوماً إلّا مَخلوقاً.

ماهیچ موهومی را جز مخلوق نمی یابیم (همه ی موهوم ها مخلوق اند). ایشان می فرمایند:

لَو کانَ ذلِکَ کَما تَقُولُ لَکانَ التَّوحیدُ عَنّا مُرتَفِعاً لِأنّا لَم نُکَلَّف غیرَ مَوهُوم. (۱)

اگر مطلب چنان باشد که تو می گویی (همه ی موهوم ها مخلوق باشند)، در آن صورت توحید از ما مرتفع می شود؛ چون ما به غیر موهوم تکلیف نشده ایم.

در نقل مرحوم صدوق سؤال راوی تفاوتی نمی کند؛ اما پاسخ امام (ع) این گونه نقل شده است:

لَو کانَ ذلِکَ کَما تَقُولُ لَکانَ التَّوحیدُ عَنّا مُرتَفِعاً لِأنّا لَم نُکَلَّف أن نَعتَقِدَ غَیرَ مَوهُوم. (۲)

اگر مطلب چنان باشد که تو می گویی، در آن صورت توحید از ما مرتفع می شود؛ چون ما مکلّف نشده ایم به این که معتقد به غیر موهوم شویم.

در این نقل تعبیر «أن نَعتَقِدَ» بر آن چه مرحوم کلینی آورده، اضافه آمده است. ظاهر فرمایش امام (ع) در این حدیث است که ایشان موهوم بودن خداوند را نه تنها

ص: ۵۸

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، ح۶.

۲- ۲.التّوحید/ ۲۴۵، باب۳۶، ح۱.

ممکن، بلکه لازم دانسته اند و تصریح فرموده اند که اگر همه ی موهومات مخلوق باشند، وظیفه ی توحید از عهده ی ما برداشته می شود. این فرمایش چگونه با تأکیدات مکرّر ائمّه (ع) که خداوند موهوم نمی شود، قابل جمع است؟

لزوم تصوّرپذیری خدا در مشرب فلسفی

آن ها که مشرب فلسفی دارند، این احادیث را مؤیّدی بر تصوّرپذیری خدای متعال دانسته و می گویند:

می توان درباره ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه ی میسور معرفت حاصل کرد و اگر (به) این بهانه که: آن چه به ذهن می آید مخلوق است و نمی تواند خالق و یا معرّف خالق باشد، از بحث توحید و مانند آن صرف نظر شود، لازمه اش آن است که علم و اعتقاد پُر ارزش توحید از ما مرتفع گردد – چنان که هشام از امام ششم (ع) نقل کرد (لکان التّوحید عنّا مرتفعاً) (۱) –زیرا گرچه ذاتی که در ذهن خطور نماید محدود است ولی با ضمیمه ی این که آن ذات از حدّ ابطال و از حدّ تشبیه بیرون است و با توجّه به این جمله که از محکمات خلل ناپذیر است: لیس کمثله شیء می توان به مقدار لازم آشنا شد، زیرا معرفت به کمک اعتراف به قصور، احتمال هر گونه محدودیّت و نقصان را برطرف می نماید. (۲)

در این مشرب، صورت ذهنیِ ما از خداوند می تواند معرِّف او باشد و مصداق «معرفت» تلقّی شود. در نظر ایشان مراد از «توحید» در فرمایش امام صادق (ع) (لَکانَ التَّوحیدُ عَنّا مُرتَفَعاً)، همان معرفتِ خداست که از سنخ اندیشه و فکر است. البتّه برای آن که از مشکل تشبیه رهایی یابند، بر «اعتراف به قصور» ذهن از ادراک ذات پروردگار تأکید کرده اند تا به زعم خویش احتمال هر گونه محدودیّت و نقصان را برطرف نمایند!

ص: ۵۹

۱– ۱.همان.

۲– ۲.مبدأ و معاد، جوادی آملی/۱۲۲.

اشکال عقلی وارد بر تصوّرپذیری دانستن خداوند

اما آیا با این توجه و تـذکّر مشـکل تشبیه رفع می شود؟ آیا با صـرف اعتراف به قصور، محدودیّت و نقصانی که از ناحیه ی صورت ذهنی سـاختن از چیزی پیش می آیـد، برطرف می شود؟ توجّه شود اگر مفهومی که به ذات پروردگـار نسـبت می دهیم، برگرفته از مخلوقـات باشـد، نوعی محـدودیت و نقصـان ذاتی دارد که تـا وقتی مفهوم باقی است، آن محـدودیّت هم هست. به عنوان مثال اگر مفهوم «وجود» و «حقیقـهٔ الوجود» را از وجود مخلوقـات انـتزاع کنیم و سـنخِ واحـد وجود را به خـالق و مخلوق نسـبت دهیم، در این صورت محدودیّت ذاتیِ ما بازاء مطابق این مفهوم باقی می ماند و هیچ گاه از بین نمی رود. اعتراف به قصور و تذکّر به این که ذات پروردگار خارج از حدّ تشبیه است. این محدودیّت را از بین نمی برد.

اما اگر «وجود» را حقیقت مشترک بین خالق و مخلوق نـدانستیم و مفهوم «وجود» و «موجود بودن» را صـرفاً به معنای تنزیهیِ «نیسـت نیست» به کار بردیم، در این صورت محدودیّت و نقصی از ناحیه ی این مفهوم در کار نمی آید.

مثـال دیگر، مفهوم «علم» است. این مفهوم از کجـا انتزاع می شود؟ اگر کسـی مثلاًـ از علم حضوری در انسان، مفهومی انتزاع کرد و همـان را — البتّه به زعم خویش بـا رفع محـدودیّت هـایش — به خـدای متعـال نسـبت داد، آیا محـدودیّت ذاتی علم حضوری را رفع کرده است؟ ذاتِ این علم ناقص و محـدود است؛ چون هر چه در مخلوقات هست، محدود است. بنابراین با اعتراف به قصور و توجه به نفی تشبیه، این مشکل رفع نمی شود. باید از قالبِ خود آن مفهوم بیرون آمد تا حقیقتاً تشبیه نفی شود. تا وقتی علم خدا و بشر را از یـک سـنخ بـدانیم، مشکل تشبیه رفع نمی شود. بله، اگر «علم» خداونـد را صـرفاً به معنـای تنزیهی (نفی جهـل) دانستیم، آن گـاه محدودیّتی در کار نخواهد بود و نسبت دادن این مفهوم تنزیهی به خالق متعال مشکلی نخواهد داشت.

امـا در عین حال بایـد توجّه داشت که این مفاهیم تنزیهی و سـلبی، هیـچ کـدام مصـداق «معرفتِ» آن ذات مقـدّس نیسـتند. «معرفت» همان گونه که در دفتر دوم بحث شد، از

ص: ۶۰

سنخ فکر و اندیشه نیست و اصولاً فکر و معرفت از دو مقوله اند. بنابراین هر چند اطلاق این گونه مفاهیم تنزیهی بر خدای متعال مشکل تشبیه را لازم نمی آورد، اما این ها را نباید مصداق «معرفت» او دانست. پس این که گفته شده:

می توان درباره ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه ی میسور معرفت حاصل کرد.

و نیز این که:

«معرفت» به کمک اعتراف به قصور، احتمال هر گونه محدودیّت ونقصان را برطرف می نماید.

مغایر با حکم عقل است. باید توجّه داشت که اصولاً ـ «معرفت» از سنخ اندیشه نیست و فکر را مصداق معرفت دانستن، خطای آشکاری است که از ابتدا انسان را در معرفت خداوند به انحراف می کشاند.

موهوم شدن، به معنای معقول و محدود شدن نیست

به هر حال روشن است که این گونه بیانات فلسفی، دو حدیث مورد بحث (حدیث امام جواد (ع) و امام صادق (ع)) را توضیح نمی دهد. زیرا نتیجه ی بیان فلسفی این است که خداوند «معقول» و «محدود» است؛ همان محدودیتی که برای مفاهیمی از قبیل «وجود» و «علم» توضیح دادیم. این محدودیّت برای همه ی مفاهیم برگرفته از عالَم مخلوقات — که صرفاً سلبی و تنزیهی نیستند — ذاتی است.

بنابراین اگر «موهوم» شدنِ خداوند به معنایی باشد که فلاسفه ادّعا می کنند، این موهوم شدن قطعاً به محدود شدنِ ذات حق می انجامد و به همین جهت نمی تواند مراد فرمایش های ائمّه (ع) باشد. حتّی در فرمایش امام جواد (ع) دو بار تصریح شده که آن چه مورد توهّم قرار می گیرد، غیر معقول و غیر محدود است. پس یقیناً مرادِ امامان بزرگوار ما (ع) از موهوم یا متوهَّم شدن خدای متعال، آن معنای فلسفی نیست. «موهوم» و «متوهَّم» به هر معنایی که باشد، نباید معقول و محدود باشد. در مشرب فلسفی همه ی تلاش بر این است که به نوعی خداوند را «معقول» گردانند و حتّی

ص: ۶۱

تصریح می کنند که مفاهیم قابل اطلاق بر خداوند، از سنخ معقولات ثانیه ی فلسفی است. به عنوان نمونه به این اظهار نظر توجّه فرمایید:

تصوّر خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی شود... این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» ی فلسفی نامیده می شود و از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیّت» و امثال این ها، این گونه تصوّرات که انتزاعی می باشند، نه مسبوق اند به صورت حسّی و نه به صورت خیالی، بلکه عقل مستقیماً آن ها را از صور حسّی و خیالی انتزاع می کند... آری تصور ذات باری از قبیل تصوّر مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال این هاست، با این تفاوت که تصوّر خداوند از ناحیه ی ترکیبچند مفهوم از این مفاهیم، با یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیّات صورت می گیرد از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علّت نخستین»، «خالق کلّ»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال این ها. (۱)

ملاحظه می شود که تلاش برای معقول جلوه دادن حقّ متعال است. بنابراین باید گفت که یقیناً مراد از موهوم یا متوهَّم شدن خداوند، اطلاق این گونه مفاهیم بر او نیست. این مفاهیم او را هم محدود و هم معقول می کنند، در حالی که در فرمایش امام جواد (ع) هر دو نفی شده است. پس چه معنای مورد قبولی برای متوهّم و موهوم شدن خدای متعال می توان کرد که اصول عقلی و نقلی بحث توحید نقض نشود؟

به نظر می رسد نکته ی بسیار مهمّی که در این بحث باید مورد توجّه قرار گیرد، مفهوم «توحید» است. این کلمه هم در عبارتی که سائل از امام جواد (ع) پرسیده، وجود دارد که می گوید: سألتُ أباجعفرٍ (ع) عن التّوحید و هم در متن فرمایش امام صادق (ع) به فرد منکر خدا که فرمودند:... لکان التّوحید عنّا مرتفعاً.

ضرورت «توهّم» برای «توحید»

«توحید به چه معناست و کار کیست؟ همان طور که در دفتر اول (بحث اثبات صانع) توضیح دادیم، توحید مصدر باب تفعیل و به معنای واحد دانستن است. به این

ص: ۶۲

۱- ۱.پاورقی اصول فلسفه۵/۱۰۲و۱۰۳.

معنا، توحید فعل قلبیِ انسان موحّد به شمار می آید. کسی که در مقام اعتقاد قلبی خداوند را خارج از حدّ تشبیه بشمارد و به واحد (بی شبیه) بودنِ او اقرار داشته باشد، اهل توحید محسوب شده، «موحِّد» نامیده می شود. پس «توحید» کارِ ما انسان هاست؛ نه صُنع خدای متعال.

در واقع «توحید» وظیفه و تکلیف عقلیِ هر عاقل مختاری است که خداوند معرفت خویش را به او ارزانی داشته است. ما نسبت به اصل حصول معرفت خداوند وظیفه ای نداریم؛ چون به اختیار و صُنع ما نیست. اما وقتی خداوند فرد عاقلی را مورد تفضّل خود قرار داد و معرفتش را به او بخشید، او مکلّف به پذیرش آن معرفت و اخراج خداوند از حدّ تشبیه و تعطیل می گردد. این اخراج (خارج دانستن) از حدّ تشبیه همان مفهوم «توحید» است. این نکته در متن حدیث امام صادق (ع) هم به چشم می خورد؛ آن جا که فرمودند: لکان التّوحید عنّا مرتفعاً.

این که توحید از ما «مرتفع» شود، نشانگر این است که ما نسبت به «توحید» مکلّف هستیم. اگر تکلیفی در مورد آن نداشته باشیم، «مرتفع شدن» چه معنایی دارد؟! رفع تکلیف وقتی مصداق پیدا می کند که تکلیفی وجود داشته باشد.

قرینه ی دیگر تعبیر «لَم نُکَلَّف» است که به صراحت از تکلیف سخن گفته اند. قرینه ی سوم تعبیر «أن نَعتَقِدَ» در نقل مرحوم صدوق از فرمایش امام صادق (ع) است. «اعتقاد» یک فعل قلبی اختیاری است که پس از حصول معرفت خداوند، به عنوان یک تکلیف عقلی متوجّه انسان می شود.

معنای کلمه ی «توحید» به اضافه ی این قرائن نشان می دهد که کلام امام (ع) در مقام اعتقاد و تصدیق و ایمان به خداست؛ نه اصل تحقّق معرفت او. ما قبل از حصول معرفت خداوند هیچ تکلیفی نداریم و وظیفه ی «توحید»، پس از عارف شدن بر اصل تحقّق معرفت او مربوط نمی شود؛ بلکه به مقام اعتقاد و پذیرش آن معرفت برمی گردد. در این مرحله است که توهّم نسبت به خداوند مطرح می شود؛ امّا البتّه

ص: ۶۳

توهّمی که او را معقول و محدود نگرداند. پس به طور قطع موهوم و متوهَّم شدن خدای متعال در مرحله ی معروف واقع شدن او نیست و او در مقامی که معروف می شود، به هیچ وجه قابل توهّم و موهوم شدن نمی باشد. باید توجّه شود که اصولاً معروفیّت او اقتضا می کند که در حال معروفیّت، متعلَّق و هم یا فکر قرار نگیرد؛ بلکه هم ذهن و هم دهان نسبت به او تعطیل و مسدود می شود.

اما در مقام اعتقاد و توحید، موهوم شدن خدا به چه معنا می تواند باشد؟ موهوم شدنی که او را محدود هم نکند. شاید بتوانیم این طور بگوییم که وقتی ما خدای خود را شناختیم، پس از حصول معرفت می خواهیم به او اعتقاد بورزیم. فرض این است که از حال معرفت خارج شده ایم و اعتقاد به او پس از خروج از آن حال، همواره برای ما امکان پذیر است. اکنون می پرسیم: در این مقام چه چیزی از آن حال در ما باقی است؟ آیا خداوندی که در ظرف حصول معرفت، حاضر و شاهدش می یافتیم، اکنون هم همان حال را نسبت به او داریم یا خیر؟ مرحله ی اعتقاد و وظیفه ی توحید، یک رتبه پس از تحقّق اصل معرفت است. اول باید معرفتی حاصل شود تا نسبت به آن تکلیف پذیرش و توحید، متوجّه عارف بالله گردد.

در این مرحله وقتی سخن از «خدا» می گوییم، خاطره ای قلبی از او در روح ما هست که همان را می توانیم «موهوم» و «متوهَّم» بنامیم.

باید توجه داشته باشیم که وقتی حال معرفت سپری می شود، ما به نقطه ی قبل از آن معرفتِ خاص برنمی گردیم؛ بلکه اثری از آن معرفت در ما می ماند. در این حال اگر بخواهیم از «معروف» خود یاد کنیم، حضور و شهودی را که در هنگام حصول معرفت داشت، ندارد. در حال تحقّق معرفت، «یاد» او مطرح نبود؛ چون خودش حاضر بود و ما حضورش را با همه ی وجود می یافتیم. ولی اکنون آن حضورِ پُر رنگ و شهود وجدانی، رنگ باخته است و ما که می خواهیم به «او» معتقد شویم و به وحدانیّتش اقرار کنیم، «او» را به صورت مبهم «توهّم» می کنیم. اگر این توهّم نباشد،

ص: ۶۴

آن وقت تکلیف توحیـد از ما برداشـته می شود؛ چون وقتی چیزی از آن معروف برای ما باقی نمانده باشد، به چه کسـی می خواهیم معتقد شویم؟ و از چه موجودی نفی تشبیه کنیم؟

این است که تکلیـف توحیـد پروردگـار در صـورتی متـوجه مـا می شـود که چنین «موهـومی» در کـار باشـد. اگر قرار باشـد که هر موهومی را مخلوق بـدانیم (چنـان که مخـاطبِ منکر خـدا به امـام صادق (ع) اظهار کرد)، دیگر وظیفه ی توحیـد نسبت به خـداوند مرتفع می شود.

توهّم خداوند در مقام معروفیّت او نیست

پس موهوم و متوهّم شـدن خـدای متعال در مقام معروف شـدنِ او نیست و اشـتباهی که در مشـرب فلسـفی به کار گرفتار می شوند، دامن گیر مـا نمی شود. فلاسـفه توهّم خداونـد را در همـان مرحله ی معروفیّت او مطرح می کننـد و همـان توهّم را عین معروفیّتِ او (البته «بِوَجهٍ») می داننـد. اما با توصـیفی که گـذشت، روشن شد که تعلّق توهّم قلبی به خدای متعال او را معروفِ انسان نمی نماید و اطلاـق «موهوم» بر ذات مقـدس الهی پس از تحقّق معرفت او در مقـام اعتقاد مطرح می شود. اصولاً در مقام معرفت او هیـچ لفظی با هیـچ مفهومی قابل اطلاق بر او نیست و همه ی این چارچوب های فکری و وهمی در آن مقام فرو می ریزد. پس نه معروف شدن او به متوهَّم شدن اوست و نه در مقام معروفیّت، قابل توهّم است.

امـا نکته ی مهمّی که نبایـد از نظر دور داشت، این است که این تـوهّم نبایـد به گـونه ای باشـد که خداونـد معقول و محـدود شود. یادآوری می کنیم تأکیدهای مکرّر امام جواد (ع) را که تصریح فرمودند: مَا وَقَعَ وَهمُکَ عَلَیهِ مِن شَیءٍ فَهُوَ خِلافُهُ؛ یعنی هر چه وهم بر آن واقع شود، غیر خـداست و نیز این که: هُوَ خِلاـفُ ما یُعقَلُ وَ خِلافُ ما یُتَصَوَّرُ فِی الأوهامِ؛ یعنی او مغایر و مباین با هر معقول و هر چیزی است که در وهم انسان مورد تصوّر واقع شود. نیز در کلام خود دو بار بر غیر معقول و غیر محدود بودن خداوند در فرض توهّم تصریح فرمودند.

ص: ۶۵

منظور از «موهوم» در مورد خداوند متعال

همه ی این تأکیدها نشان می دهد توهّمی که در مورد خدای متعال مطرح می شود، نباید به تصوّر او به گونه ای که مخلوقات را تصوّر می کنیم، بینجامد؛ باید چنان در ابهام باشد که هیچ کشفی از هیچ جهت از ذاتِ او نداشته باشد.

بنابراین الفاظی که برای او به کار می بریم، باید چنان مفهوم مبهم و عامّی داشه باشند که بر هیچ خصوصیتی دلالت نکنند. به عنوان مثال اگر در عربی کلمه ی «هو» را در نظر بگیریم یعنی «او» برای گزارش دادن از خدایی که معرفتش برایِ ما حاصل شده، بسیار تغییر مناسبی است. چون «او» مفهومی بسیار مبهم و کلّی دارد که هیچ چیز از خدا را نشان نمی دهد.

مثال دیگر کلمه ی «شیء» است؛ یعنی «چیز». وقتی بر خدای متعال «شیء» را اطلاق می کنیم، هیچ کشفی از هیچ جنبه برای ما حاصل نمی شود. قبل از آن که به او «شیء» بگوییم، با وقتی که این لفظ را به او اطلاق می کنیم، اطّلاعمان از خداوند هیچ تفاوتی نمی کند. هر چیزی که «هست»، بالأخره می توان او را «شیء = چیز» نامید؛ ولی مفهوم «شیء» آن چنان کلّی و مبهم است که هیچ علمی از هیچ جهت برای ما ایجاد نمی کند. این بحث منحصر به این دو کلمه (هو و شیء) نیست؛ هر لفظِ دیگری را در عربی یا فارسی یا هر زبان دیگر، به شرطی که چنان مفهوم عامّ و مبهمی از آن فهمیده شود، می توان برای گزارش دادن از خدای معروف به کار برد. به نظر می آید مراد از متوهّم و موهوم واقع شدن خدای متعال، اطلاقِ همین نوع مفاهیم عامّه در مقام گزارش دادن از معروف (خدای واقعی) است.

اما الفاظی هم که در این حدّ از ابهام نیستند، اگر معنای تنزیهی و سلبی محض داشته باشند، به همان معانی قابل اطلاق برخداوند هستند. مثلاً لفظ «عالِم» اگر فقط به معنای «غیرجاهل» به کار رود، قابل اطلاق بر خداوند است؛ ولی اگر غیر از این معنای سلبی، بر یک سنخ و نحوه یا گونه ای دلالت کند که بالأخره برای ما سر نخ قابل کشفی در عالَم مخلوقات داشته باشد، دیگر نمی توان آن را بر خداوند اطلاق کرد. همین طور

ص: ۶۶

است لفظ «موجود» که می تواند صرفاً به معنای «نیست نیست» باشد که در این صورت، صرفاً به مفهوم تنزیهی اش بر خداوند، قابل اطلاق است.

توهّم خداوند بدون آن که او موهوم شود

با این همه باید به نکته ی ظریف دیگری هم توجّه کنیم و آن این که: اگر با این توضیحات نوعی توهّم را به خداوند متعال نسبت می دهیم، در عین حال باید بر این امر تأکید کنیم که ذات مقدّس پروردگار مصداق هیچ مفهومی نمی شود. رابطه ای که بین هر مفهوم و مصداقش وجود دارد، در مورد مفاهیمی که به خدای متعال نسبت می دهیم و ذات خداوند وجود ندارد. علت این است که خداوند هیچ شباهتی به دیگران ندارد. لذا از این جهت هم مانند سایر اشیاء نیست.

هر مفهوم و مصداقی بالأخره یک نوع رابطه ای با یکدیگر دارند که بین مفاهیم دیگر و مصادیقشان وجود ندارد؛ اما مفاهیم عامّه ای که برای گزارش دادن از خداوند به کار می بریم، هیچ نوع رابطه ای از هیچ جهت با خدای قدّوس ندارند و میان آن ها «بینونت محض» صدق می کند. ما صرفاً از باب ناچاری، وقتی بخواهیم از خدای معروف خود «یاد» کنیم، مجبوریم با یک لفظ دارای مفهوم به آن اشاره کنیم. اما اگر در خود آن مفهوم تأمّل نماییم، هیچ گونه کشفی از خدای معروف ندارد و لذا ترجیح می دهیم که لفظ «مصداق» را به خدای متعال اطلاق نکنیم تا مشابهتی میان او و دیگر موجوداتی که مصداقِ مفاهیمی واقع می شوند، لازم نیاید. از همین جهت است که با وجود توهّمی از قبیل آن چه بیان شد، می توانیم با قاطعیّت اظهار کنیم که خداوند، «موهوم» نمی شود. شاید به همین عنایت باشد که حضرت جوادالأئمّه (ع) با وجود این که بر وجود توهّمی در اعتقاد به توحید صحّه گذاشته اند، بلافاصله تصریح کرده اند که: فَما وَقَعَ وَهمُکَ عَلَیهِ مِن شَیءٍ فَهُوَ خِلافُهُ: یعنی این توهّم نباید به این بینجامد که وهم بر خدا اطلاق شود و او موهوم گردد. باز اضافه فرموده اند که: لا تُدرِکُهُ الأوهامُ و برای بار سوم، با این تعبیر فرموده اند: هُوَ خِلافُ ما یُتَصَوَّرُ فِی الأوهامِ.

این تأکیدهای مکرّر نشان می دهد که ما باید حساب سخن گفتن و به کار بردن

ص: ۶۷

الفـاظی را که بالأخره مفاهیمی دارنـد، در مورد خـدای متعال از هر موجود دیگر به طور کامل جـدا کنیم. آن جا هم که مجبور می شویم به نوعی توسّط مفاهیم، گزارشـی از خداوند بدهیم، باید کاملاً مراقب باشیم که در ورطه ی تشبیه نیفتیم و رابطه ای را که بین هر مفهوم بـا مصـداقش وجود دارد. به خـدای متعـال سـرایت نـدهیم. این جاست که شایـد بتوانیم خلاصه ی بحث را این گونه بیان کنیم که:

ما در مقام اعتقاد و نفی تشبیه از ذات مقـدّس الهی (که همان توحید و اعتقاد به وحدانیّت است) به ناچار با مفاهیم عامّ و مبهمی هم چون «او» یـا «چیز» از خـدای معروف خود «یاد» می کنیم و این یاد کـدن با مفاهیم را «توهّم» می نامیم. اما در عین حال تصـریح می کنیم که خداونـد بـا این توهّمِ مـا، موهوم و متوهَّم نمی شود. ما توهّم می کنیم ولی او متوهَّم نمی شود. این گونه سـخن گفتن البته تنـاقض گـویی نیست؛ بلکه می خـواهیم بگـوییم که این گونه توهّمـات بـاعث نمی شود که خداونـد متعـال ماننـد همه ی مصـادیق مفـاهیم، مصـداقِ مفهوم عامّی شود که ما آن را توهّم او نامیـده ایم. لـذا متوهَّم نشـدنِ او یعنی عـدم شـباهتِ او با سایر چیزهایی که توهم می کنیم. پس توهم کردن ما بـدون آن که خداونـد متوهَّم شود، تناقض گویی نیست. می خواهیم بر این حقیقت تأکیـد کنیم که رابطه ی ای مفاهیم و این توهمات با خـدای متعال رابطه ای نیست که هر مفهومی با مصداقش دارد. به طور کلّی ما هیچ قالب و مُـدلی را که در مخلوقـات دیـده ایم، نمی توانیم برای خداونـد به کـار ببریم؛ همه ی این هـا بالأخریه رنگ و بوی مخلوقی دارنـد و خالق این ها مبرّا و منزّه از آن است که این قالب ها را بپـذیرد. لـذا آن جا که سـخن به خداونـد می رسـد، قالب های لفظ و مفهوم، مفهوم و مصـداق و سـایر قـالب هـای عـالم مخلوقـات فرو می ریزد و همه چیز در بحث توحیـد اختصاصـی است وَ کُلُّ ما فِی الخَلقِ لَیسش فی خالِقِهِ. (۱)

این فصل را با نقل جمله ای از حدیث امام هشتم (ع) که پیش تر قسـمت هایی از آن را در خصوص توصیف ناپذیری خدای متعال نقل کردیم، به پایان می بریم. ایشان پس

ص: ۶۸

۱- ۱.التّوحید/۴۰، باب۲، ح۲.

از آن که در سجده خدا را به وصف ناپذیری و شباهت نداشتن با مخلوقات ستایش کردند، رو به حاضران کردن و فرمودند:

ما تَوَهَّمتُم مِن شَیءٍ فَتَوَهَّمُوا اللهَ غَیرَهُ. (۱)

هر چیزی را که توهّم کردید، خداوند را غیر آن توهّم کنید.

این عبارت به زبان پاک امام هشتم (ع) بر همان مطلبی که گفتیم تأکید دارد: اگر سخن از توهم خداوند می شود، نباید او را در ردیف سایر متوهَّم ها نشاند؛ او – جلّ و علا – هیچ حساب مشترکی با هیچ مخلوق متوهَّمی در هیچ شرایطی پیدا نمی کند و در بحث توهّم هم باید قاعده ی نفی تشبیه را به طور کامل جاری کرد.

ص: ۶۹

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفهٔ، ح۳.

ص: ۷۰

فصل ۵: بررسی نظریّه ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اتّصاف خداوند به صفات کمال

اشاره

بحث درباره ی توصیف ناپـذیری خـدای متعال بود و به همین مناسبت از تصورناپذیری آن ذات مقدس سـخن گفتیم. از همین رو لازم است تا درباره ی توهّم نسبت به خداوند و معنای درست و نادرست آن قدری توضیح دهیم.

اکنون به بحث توصیف ناپذیری باز می گردیم و نظریّه ای را مطرح می کنیم که توصیف خداوند را نه تنها مجاز، بلکه لازم واجب می شـمرد؛ معتقـد است که برای نفی تعطیـل از ذات و صـفات پروردگـار چاره ای جز توصـیف او نیست و در حقیقت برای فرار از تعطیل، تنها راه، تشبیه است! البته مدافعان این نظریّه به هیچ وجه نمی خواهند از تشبیه خدا به خلق دفاع کنند؛ بلکه آن را در مباحث خود، نفی می کننـد. اما می خواهیم نشان دهیم که نظریه ی ایشان ضـرورتاً به تشبیه خداونـد می انجامد و مبانی مورد اعتماد ایشان، اجازه ی فرار از محظور تشبیه را به آنان نمی دهد.

در واقع، به فضـل الهی، روشن می شود که بـا مبـانی مورد قبول ایشان یا بایـد به تعطیل فتوا داد یا به تشبیه؛ اخراج خداونـد از هر دو حـد نیز بـا حفـظ اصول مورد پـذیرش اینان امکان پـذیر نیست. در نهایت ایشان مجبور می شونـد به «جمع میان تشبیه و تنزیه» ملتزم شوند که در واقع جمع میان دو نقیض است!!

ص: ۷۱

نظریّه: ضرورت توصیف خداوند به همه ی اوصاف کمالیّه

مدافعان این نظریّه شیعیانی هستند که سعی دارند مبانی فلسفه ی صدرایی را حفظ کنند و آ« را با آموزه های اهل بیت (ع) که در احادیث معتبر وارد شده، جمع نمایند. به همین جهت در کنار مباحث فلسفی، بحث نقلی هم مطرح کرده اند. ما بحث را از همین نقطه آغاز می کنیم. ایشان چنین فرموده اند:

در کافی «باب النّهی عن الصّفهٔ بغیر ما وصف به نفسه» سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرّحیم قصیر و امام صادق (ع) به وسیله ی عبدالملك بن أعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.»

امام (ع) در جواب می نویسد:

«درباره ی موضوعی که پرسش کرده ای، خداوند متعالی است از این نسبت ها، او را مانند نمی باشد، او شنوا و بیناست، او منزّه است و از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می کنند و به او افتراء می بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن درباره ی صفات الهی آمده است. پس از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آن چه وصف کنندگان او را توصیف می کنند، هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آن که راهنمایی شده اید گمراه شده اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچ کس حق ندارد خداوند را به هیچ وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحث نکنند. (۱)

مراد ایشان این است که از روایات – از جمله همین حدیثی که ترجمه اش را آورده اند – نهی از هر توصیفی نسبت به خدای متعال استفاده نمی شود. این نهی متوجه

ص: ۷۲

۱- ۱.پاورقی اصول فلسفه ۵/۱۳۵و۱۳۶.

افراد ناوارد است؛ وگرنه با تسلّط بر مبانی فلسفی می توان راه صحیح توصیف خداوند را آموخت. ایشان بحث خود را با استناد به آیه ای از قرآن کریم به پایان می برند که معتقدند بر اساس آن می توان – و بلکه باید – خداوند را به همه ی صفات حُسن و کمال توصیف نمود:

از آیاتی نظیر آیه ی: «وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَی فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فِی أَسْمَائِهِ سَیُجْزَوْنَ مَا کَانُوا یَعْمَلُونَ» (۱) با توجه به این که الف و لام در «الأسماء» استغراق است نه عهد، استنباط می شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حُسن و کمال باشد و در حدّ اعلای حُسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می توان توصیف کرد.

مسأله ی توقیفی بودن و یا نبودن اسماء الله، هر چند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود، مسأله ی جداگانه ای است. چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می تواند شرعاً قانون خاصّی داشته باشد. زیرا فرق است میان تسمیه و میان توصیف. آن چه بحث کردیم درباره ی توصیف بود نه تسمیه. (۲)

خلاصه این که توصیف خداوند به اوصاف حُسن و کمال نه تنها اشکالی ندارد، بلکه طبق آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف باید خدا را به همه ی آن ها توصیف نمود. اگر هم در بعضی احادیث سخن از توقیفی بودن اسماء الهی مطرح شده است، با این که این امر دلیل تمامی ندارد، اما تسمیه با توصیف فرق دارد. تسمیه می تواند قانون خاصّی در شرح داشته باشد؛ ولی توصیف مسأله ی دیگری است. ایشان در پاورقی تکمیل بحث خویش را به تفسیر نفیس المیزان، جلد هشتم، صفحات ۳۵۹-۳۶۱ و ۳۶۵-۳۸۵ ارجاع داده اند.

ص: ۷۳

۱- ۱.اعراف/۱۸۰.

۲- ۲.پاورقی اصول فلسفه ۵/۱۳۶.

تفسیر علّامه ی طباطبایی رحمهٔ اله از آیه ی«وَلِلَّهِ الأسْمَاءُ الْحُسْنَى»

ما هم برای تکمیل بحث به همین منبع مورد اشاره ی ایشان رجوع می کنیم. این قسمت ها مربوط است به تفسیر آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف که ما قسمت هایی از ترجمه ی آن را در این جا عیناً نقل می کنیم (۱):

و توصیف اسماء خدا به وصف «حُسنی» - که مؤنّث احسن است – دلالت می کند بر این که منظور از این اسماء، قسم اول از معنای اسم است، یعنی آن اسمایی است که در آن ها معنای وصفی می باشد، مانند آن اسمایی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد، اگر چنین اسمایی در میان اسمای خدا وجود داشته باشد، آن هم نه هر اسم دارای معنای وصفی، بلکه اسمی که در معنای وصفی اش حسنی هم باشد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفی اش حُسن و کمال نهفته باشد بلکه آن اسمایی که معنای وصفی اش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عفیف هر چند از اسمایی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آن ها حُسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند، برای این که از یک خصوصیّت جسمانی خبر می دهند، و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت رااز آن ها سلب کرد (و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عفیف برده می شود جسمانیّت موصوف به ذهن نیاید) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آن ها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت (و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عفیف و امثال آن را اطلاق کرد) مانند جواد، عدل و رحیم.

چون این گنه اسماء پدیده های زبان ما آدمیان است و آن ها را وضع نکرده ایم مگر برای آن معانی ای که در خود ما وجود دارد و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه ی حاجت و نقص و عدم خالی نیست، چیزی که هست بعضی از آن ها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و

ص: ۷۴

۱- ۱.برای رعایت امانت این متن و متون دیگر در این کتاب، حتّی الامکان آن را با همان شیوه ی نگارش منتشر شده آورده ایم و در آن کمترین اصلاحات ویرایشی را انجام داده ایم.

نقص را از آن ها سلب کرد مانند کلمه ی جسم، رنگ و مقدار و امثال آن.

بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آن ها ممکن است، مانند علم، حیات و قدرت، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می شود به معنای احاطه از طریق عکس برداری ذهن به وسایل مادّی تعبیه شده در ذهن است، و هم چنین قدرت در ما به معنای منشأیّت فعل است به آن کیفیّتی که در عضلات ما تعبیه گشته، و نیز حیات درما عبارت است از این که ما با همین وسایل مادّی علم و قدرت، دانا و توانا شویم، و این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست، ولیکن چنان هم نیست که نتوان آن ها را به ذات مقدّسش نسبت داد، زیرا اگر ما معانی آن ها را از خصوصیات مادی مجرد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقتمعنای علم – مثلاً – صِرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالِم و معنای قدرت منشأیّت ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات به نحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد، چنین علم و قدرت و حیاتی را می توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد، برای این که معانی ای است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت، و عقل و نقل هم دلالت می کند بر این که هر صفت کمالی از آنِ خدای تعالی است، و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متّصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون این که الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

پس خدای تعالی عالِم، قادر و حیّ است، ولی نه مثل عالِم و قادر وحی بودن ما، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است و آن همان طور که گفته شد حقیقت این معانی کمالیّه است مجرد از نقایص.

(حقیقت بهترین اسم ها فقط و فقط از خدای سبحان است)

در جمله ی «وَلِلَّهِ الأسْمَاءُ الْحُسْنَی» که «لله» خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می رساند (و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسماء حسنی).

«اسماء» هم با «الف و لام» آمده و هر جمعی که «الف و لام» بر سرش درآید عمومیّت را می رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در

ص: ۷۵

وجود باشد از آنِ خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست، و چون خود خدای تعالی همین معانی را به غیر خود هم نسبت می دهد و مثلاً غیر خودرا نیز عالم، قادر، حیّ و رحیم می داند لذا «تنها برای خدا» بودن آن ها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خدا است و کسی در آن ها با خدا شرکت ندارد. (۱)

ایشان در توضیح «فَادعُوهُ بِها» سه احتمال در معنای «دعوت» می دهند:

و این که فرمود: «فادعُوهُ بِها» یا از دعوت به معنای نام نهادن است هم چنان که می گوییم: «من او را زید خواندم و تو را اباعبدالله خواندم» یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم، و یا از دعوت به معنای ندا است و معنایش این است که خدا را به اسماء حُسنایش ندا کنید مثلاً بگویید: «ای رحمان، ای رحیم و...» و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به این که او متّصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد. (۲)

و در نهایت معنای سوم را ترجیح داده اند و معنای اول و دوم را از لواحق معنای سوم می دانند:

معنای آیه ی مورد بحث چنین می شود – و خدا داناتر است -: «برای خدا است تمامی اسمایی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آن ها به سویش توجّه نمایید» البته همان معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می شود چون این دو از لواحق عبادت است. (۳)

اثبات فلسفی اتّصاف خداوند به همه ی صفات کمالیّه

ایشان ادامه ی بحث را با بیان برخی استدلال های فلسفی مطرح می فرمایند:

ابتدایی ترین مطلبی که به آن برمی خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است و خلاصه وجود

ص: ۷۶

۱- ۱.ترجمه ی المیزان۸/۴۴۷-۴۴۹.

۲- ۲.همان/۴۵۰.

۳- ۳.همان/۴۵۱.

هر چیزی از او است، پس او مالـک تمـام موجودات است، چون می دانیم اگر دارای آن نباشـد نمی توانـد آن را به غیر خود افاضـه کنـد، علاوه بر این که بعضـی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است، و خودش از نقص خود خبر می دهد، و خدای تعالی منزّه از هر حاجت و هر نقیصه ی آن چیز.

این جا نتیجه می گیریم که پس خدای تعالی هم دارای مِلک – به کسر میم – است، و هم صاحب مُلک – به ضم میم – یعنی همه چیز از آنِ او است و در زیر فرمـان او است و این دارا بودنش علی الاطلاـق است، پس او دارا و حکمران همه ی کمالاـتی است که ما در عالِم، سـمیع و بصـیر است، چون اگر نباشـد ناقص است، و حال آن که نقص در او راه نـدارد، و هم چنین رازق، رحیم، عزیز، محیی، ممیت، مبـدی، معید و باعث و امثال آن است، و این که می گوییم رزق، رحمت، عزّت، زنده کردن، میراندن، ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است، و او است سبّوح، قـدّوس، علیّ، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صـفت عـدمی و صـفت نقصی را از او نفی کنیم.

این طریقه ی ساده ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می پیماییم. (۱)

پیش از آن که سیر بحث ایشان را ادامه دهیم تا ببینیم در نهایت به چه نتیجه ای خواهند رسید، خوب است استدلال اصلی این نظریّه را در اثبات توصـیف خدای متعال به صـفات کمالیّه نقد و بررسـی نماییم تا ابتدا قوّت یا ضعف بحث عقلی آن روشن شود؛ آن گاه سیر مباحث را ادامه خواهیم داد.

پیش از آن که سیر بحث ایشان را ادامه دهیم تا ببینیم در نهایت به چه نتیجه ای خواهند رسید، خوب است استدلال اصلی این نظریّه را در اثبات توصـیف خدای متعال به صـفات کمالیّه نقد و بررسـی نماییم تا ابتدا قوّت یا ضعف بحث عقلی آن روشن شود؛ آن گاه سیر مباحث را ادامه خواهیم داد.

اصل استدلال عقلی بر این پایه است که: چون کینونت و هستی هر چیز از خداست،

ص: ۷۷

۱- ۱.همان/۴۵۷-۴۵۸.

پس او مالک هر چیزی است (فهو یَملِکُ کُلَّ شَیءٍ) (۱). دلیل این مطلب آن است که اگر مالک و صاحب اختیار اشیاء نبود، امکان نداشت که آن ها را افاضه کند؛ پس هم مِلک با خداست و هم مُلک؛ هم مالک و صاحب اختیار آن هاست و هم بر آن ها سلطنت و پادشاهیِ واقعی دارد. بنابراین خدای سبحان صاحب اختیار و سلطنت بر همه ی کمالات وجودیِ ماست؛ اعمّ از حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی و... . نتیجه ای که از مالکیت و سلطنت خداوند بر این کمالات می گیرند، این است که:

فهو سبحانهُ حیٌّ قادرٌ علیمٌ سمیعٌ بصیرٌ لِأنَّ فی نفیِها اثباتَ النَّقصِ و لا سبیلَ لِلنَّقصِ إلیه. (۲)

یعنی خدای سبحان حیّ، قادر، سمیع و بصیر است؛ چون اگر این کمالات از او نفی شود، نقص برایش اثبات می شود، در حالی که نقص در او راه ندارد.

ایشان توضیح بیشتری دراین جا نداده اند که چرا اگر این کمالات از خدای سبحان نفی شود، نقص او لازم می آید. اما با توجه به مقدمه ای که بیان فرموده اند، علی القاعده باید گفت: اگر خداوند این کمالات را مالک و واجد نباشد، چگونه ممکن است آن ها را افاضه نماید؟!

ذات نایافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟!

گاهی این مطلب را به صورت یک قاعده ی کلّی بیان می کنند که: «مُعطِی الشَّیءِ لا یکونُ فاقِداً لَه» کسی که چیزی را فاقد است، نمی تواند آن را اعطا کند. پس چون همه ی کمالات هستی توسّط خدای سبحان افاضه شده و می شود، باید او را متّصف به همه ی آن کمالات بدانیم؛ وگرنه توانایی افاضه ی آن ها را نخواهد داشت و این نقص او به حساب می آید.

البتّه صرف نظر از افاضه نمودن کمالات به مخلوقات هم می توان از منظر فلسفه ی

ص: ۷۸

۱- ۱.المیزان۸/۳۶۶.

۲- ۲.همان.

صدرایی چنین استدلال کرد که: چون صفات کمالیّه عین وجود هستند و خداوند هم وجود محض و بسیط است، باید همه ی آن کمالات را داشته باشد؛ بلکه عینِ همه ی آن ها باشد. ایشان البتّه در بحث چنین استدلال نکرده اند و تنها به صورت اجمالی فرموده اند: «قَد دَلَّ العَقلُ و النَّقلُ أنَّ كُلَّ صِفَةٍ كمالیّة فهی لَهُ تعالی». (۱) اما توضیحی درباره ی دلیل عقلی مورد نظر خود نداده اند.

نقد و بررى دليل فلسفى اتّصاف خداوند به صافت كمال

ما فعلاً به بررسی دلیل دوم نمی پردازیم و بحث را در خصوص نقد دلیل اول پیش می بریم.

ایراد را داشته باشد، باید خود، متّصف به آن چیز باشد؟ این قاعده ی کلّی چگونه اثبات می شود؟

کسی که چیزی را افاضه می کند، باید مالک و صاحب اختیار آن باشد؛ سلطه و سلطنت هم باید بر آن داشته باشد. به تعبیر مرحوم علّامه ی طباطبایی، بر آن چیز هم ملک و هم مُلک داشته باشد؛ اما از این ها لازم نمی آید که خودش هم متّصف به آن چیز باشد. مغالطه ای که این جا صورت پذیرفته، این است که از مالک و مَلِک بودن، اتّصاف را نتیجه گرفته اند، در حالی که منطقاً چنین نیست. قاعده ی «معطی الشّیء لا یکونُ فاقداً له» (۲)بیش از این نمی رساند که اعطا کننده ی یک چیز نمی تواند مالک و صاحب اختیار آن نباشد. از این قاعده نتیجه نمی شود که باید مُعطِی یک شیء به اوصاف آن هم متّصف باشد. بهترین مثالی که برای این قاعده می توان زد، مثال انسان نسبت به افعال اختیاری اوست. هر کس از روی اختیار فعلی را انجام می دهد، در حقیقت مُعطی و افاضه کننده ی آن فعل است. در این صورت باید مالک و صاحب سلطنت بر آن فعل باشد؛ یعنی بتواند آن فعل را ایجاد کند یا ایجاد نکند. به تعبیر دقیق تر

ص: ۷۹

۱- ۱.همان/۳۵۹.

۲- ۲.نهایة الحكمة/۲۷۶.

بتواند به ماهيّتِ فعل اختيارى اش اعطاى وجود بكند يا نكند. مُفاد عقلى و بديهيِ قاعده ى «مُعطى الشَّىء...» بيش از اين نيست.

امّا از مالك بودنِ انسان نسبت به فعل اختيارى خود، نمى توان نتيجه گرفت كه انسان بايد متّصف به اوصافِ فعل خويش باشد. مثلاً ـ كسى كه با اختيار مرتكب معصيتى مى شود، بايد مالك و صاحب اختيار آن معصيت باشد؛ چون مُعطى و افاضه كننده آن است. اما به اين دليل نمى توان او را متّصف به صفات آن معصيت دانست. مثلاً معصيتِ او بد و قبيح است. از اين كه آن معصيت قبيح است، نتيجه نمى شود كه خود فاعل هم قبيح است. قبيح بودن فاعل غيراز قبيح بودن فعل است و معيار مستقلّ خود را دارد. قبح فعل، ملاك قبيح بودن فاعل نيست.

خلاصه اين كه «مالك بودن» غير از «اتّصاف» است و از اوّلى نمى توان دومى را نتيجه گرفت. از اين كه خداوند مالك و صاحب اختيار كمالاتى چون علم، قدرت، حيات و وجود است، نمى توان نتيجه گرفت كه خودِ او هم متّصف به صفت علم، قدرت، حيات و وجود مى باشد. اگر بخواهيم تعبير دقيقى به كار ببريم، بايد او را مالك و ربّ اين كمالات بدانيم؛ او مالك علم، مالك قدرت و مالك وجود است يا ربّ العلم، ربّ القدرة، ربّ الوجود و... مى باشد. اين كمالات همگى مخلوق اويند و او متّصف به مخلوقات خود نمى شود. همان طور كه پيش تر هم گفته ايم (۱)اين كمالات هر كدام محدوديّت و نقص ذاتى خود را دارند كه لازمه ى مخلوقيّت آن هاست. به همين دليل نمى توان خالقِ اين كمالات را متّصف به آن ها دانست.

خود مرحوم علّامه ى طباطبايى هم به اين مطلب اذعان داشته اند كه همه ى اين مفاهيم، حدّ و حدود ذاتى دارند كه تا وقتى مفهوم باقى است اين حدّ ذاتى هم هست. (۲)

بنابراين اتّصافِ خالق هستى به اين كمالات، او را محدود به حدود ذاتيِ آن ها مى كند. لذا آن چه فرموده اند كه: «لِأنَّ فى نفيها اثباتَ النّقص» (اگر اين كمالات را از او

ص: ۸۰

۱- ۱.ر.ك: كتاب توحيد۱/۲۸-۲۹ و۳۶-۴۰و ۵۸-۶۱ و۱۱۷-۱۱۹.

۲- ۲.الميزان ۶/۹۸. فرمايش ايشان را در دفتر اول ص۱۹۲و ۱۹۳ آورديم.

نفی کنیم، نقص لازم می آید)، صحیح به نظر نمی رسد. مطلب دقیقاً عکس این است. اگر او را متّصف به این کمالاتِ محدود دانستیم، محدود و ناقصش کرده ایم. البتّه لازمه ی این سخن، اتّصاف خالق متعال به ضدّ و نقیضِ این کمالات نیست. اگر می گوییم او را نمی توان متّصف به علم، قدرت و وجود مخلوقی دانست، نه این که ذات مقدّسش را متّصف به جهل، عجز و عدم بدانیم. روشن است که نباید چنین نتیجه ای گرفت. او بالاتر از حدّ و حدود مخلوقات است و لذا محکوم به هیچ یک از احکام مخلوقات نیست؛ نه وجود آن ها و نه عدم آن ها؛ نه علم آن ها و نه جهلشان؛نه قدرتشان و نه عجزشان. او در رتبه ای است که مالک و صاحب اختیار همه ی مخلوقات است و وجود و عدم، علم و جهل، قدرت و عجزِ همه ی مخلوقات به اختیار اوست. به همین دلیل بالاتر و بزرگتر از آن است که با این مفاهیم بتوان درباره ی ذات منزّهش سخن گفت.

نظریّه ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اثبات صفات برای خداوند

مرحوم علّامه ی طباطبایی در چندین مورد بر همین مطلب تأکید داشته اند که صفات کمالیّه ی ما محدود ذاتی دارد و لذا قابل اسناد به خالقِ این کمالات نیستند. علاوه بر مواردی که پیش تر از ایشان نقل کردیم، در موردی چنین می فرمایند:

اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می کند، و یا موجودات را مستند به وی می داند، و یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می شود، همه از این جهت است که در خود نمونه ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد و لذا در عین این که علی رغم اشاعره می گوییم عقل را تشخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجّت است ادّعا هم نمی کنیم که عقل به کُنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف می کنیم به این که آن چه را که ما به عقل خود برای او اثبات می کنیم غیر از چیزی است که در خدای تعالی است. مثلاً علمی را که ما برای خدا اثبات می کنیم از آن جایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود است، و خدای تعالی بزرگتر از آن

ص: ۸۱

است که حدّی او را در خود محدود سازد. و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی شود، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و هم چنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است، و چنین مفاهیمی نمی تواند آیینه ی وجود بی کران پروردگار باشد. ولیکن این معنا باعث نمی شود که ما مانند اشاعده قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم، بلکه با توسّل به صفات سلبیّه این نقیصه را جبران نموده و در عین این که می گوییم خدا عالم است، قادر است، حیّ است این را نیز اضافه می کنیم که خداوند در وصف نمی گنجد و بزرگ تر از آن است که در چاردیواری اوصاف و تحدیدات مامحصور گردد و در آن محدود شود، و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد. (۱)

نتیجه ای که در پایان می گیرند، بسیار جالب و قابل تأمّل است. می فرمایند:

فَمَجموعُ التّشبیهِ و التّنزیهِ یُقَرِّبُنا إلی حَقیقةِ الأمرِ. (۲)

جمع میان تشبیه و تنزیه ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد.

این سخن علّامه، اعتراف صریحی است به این که اثبات صفات برای خداوند – آن طور که در بیان آیه ی شریفه ی «ولِلهِ الأسماء الحُسنی...» فرمودند – ولی آیا این گونه معالجه، مشکل را حل می کند؟! آیا تشبیه با تنزیه قابل جمع است؟! این دو کاملاً ضدّ و عکس یکدیگرند و تنزیه که معنایی جز نفی تشبیه ندارد، چگونه با تشبیه جمع می شود؟!

بررسی و نقد نظریّه ی جمع میان تشبیه و تنزیه

البتّه مقصود ایشان – چنان که خود فرموده اند – از جمع بین تشبیه و تنزیه، این است که بگوییم:

ص: ۸۲

۱- ۱.ترجمه ی المیزان۸/۶۷و۶۸.

۲- ۲.المیزان۸/۵۶.

فَهُوَ تعالی عالمٌ قادرٌ حیٌّ لکن لا کَعِلمِنا و قُدرتِنا و حَیاتِنا. (۱)

خدای متعال عالم، قادر و حیّ است؛ اما نه مانند علم و قدرت و حیاتِ ما.

این گونه هم تشبیه کرده ایم و هم تنزیه؛ تشبیه از آن جهت که علم و قدرت در حیات را به خدا نسبت داده ایم و تنزیه، چون شباهتِ آن ها را به علم و قدرت و حیات خود نفی کرده ایم. اما خود مرحوم علامه تبیین وافی بحث را به آن چه در ذیل آیه ی: « لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ(۲)» فرموده، ارجاع داده اند. ما در بحث اثبات صانع همین قسمتِ مورد نظر ایشان را عیناً از ترجمه ی تفسیر المیزان نقل کرده ایم. (۳)در آن جا به صراحت اثبات صفات و مفاهیم را برای ذات مقدّس پروردگار نفی کرده و پذیرفته اند که همه ی مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و کبریای الهی می رسند، ساقط می شوند (۴) و به همین دلیل هر گون احاطه ی مفهومی را، حتّی به صورت اجمالی از ذات پروردگار نفی کرده اند. (۵)

با این ترتیب دیگر چیزی از آن چه تحت عنوان اثبات صفات برای خداوند مطرح می شود، باقی نمی ماند. اثبات هر صفتی برای پروردگار متعال جز تشبیه و اسناد نقص و محدودیّت به او نخواهد بود. پس همه ی آن چه در ذیل آیه ی «ولِلهِ الأسماء الحُسنی...» فرموده اند، با توجه به دیگر فرمایش های خودشان مصداق تشبیه باطل خواهد شد.

نتیجه ی کلّی بحث این که ما با فهم و فکر خود نمی توانیم هیچ گونه توصیفی از خدای متعال داشته باشیم که تشبیه نباشد. آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف هم که بحث خواندنِ خداوند به اسماء حُسنایش را مطرح فرموده، هیچ ارتباطی با بحث توصیف خداوند ندارد. درست است که اسم و صفت در فرهنگ معارف اهل بیت (ع) به یک معنا

ص: ۸۳

۱- ۱.همان/۳۵۹.

۲- ۲.مائده/۷۳.

۳- ۳.کتاب توحید۱/۱۱۷و۱۱۸.

۴- ۴.المیزان۶/۱۰۷.

۵- ۵.همان.

هستند؛ اما این دو به معنای نشانه و علامتی هستند که خداوند آن ها را خلق فرموده و خود را به آن اسم و صفت، توصیف کرده است. از «توصیف خداوند توسط ما انسان ها چیزی جز تشبیه باطل نیست. بحث مرحوم علّامه ی طباطبایی ذیل آیه ی مورد بحث هم ناظر به همین توصیف و اثبات صفاتِ ما برای پروردگار است. ما إن شاءالله درباره ی اسماء حُسنای الهی در بحث «معرفت خداوند به اسم و صفت» سخن خواهیم گفت. (۱)

ص: ۸۴

۱- ۱.إن شاءالله این بحث در دفتر چهارم کتاب توحید خواهد آمد.

فصل ۶: نفی صفات از ذات الهی

اشاره

در بحث توصیف ناپذیری خدای متعال تنبیهات و ارشادات روشنی از پیشوایان معصوم (ع) به ما رسیده که به ذکر برخی از نمونه های آن می پردازیم.

محدود کردن، لازمه ی توصیف خداوند

امیرالمؤمنین (ع) در ضمن ایراد خطبه ای برای مردم کوفه، فرمودند:
فَمَن وَصَفَ اللهَ فَقَد حَدَّهُ وَ مَن حَدَّهُ فَقَد عَدَّهُ وَ مَن عَدَّهُ فَقَد أبطَلَ أزلَهُ. (۱)
هر کس خدا را وصف کند، او را محدود کرده است وهر کس او را محدود کند، شمارش کرده است و هر که او را بشمارد، ازلیّت او را باطل دانسته است.
با توضیحات گذشته روشن است که هر گونه توصیفی از خداوند، نوعی محدود کردنِ اوست؛ چون همه ی اوصافی که ما می فهمیم از عالَم مخلوقات اخذ شده و هر چند تصوّر کنیم که حدود نقایص آن ها را برمی داریم، ولی تا جایی که مفهومی از آن ها باقی باشد، حدود ذاتیِ آن ها هم باقی است. به همین جهت قابل استناد به خدای
ص: ۸۵

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التّوحید، ح۵. عین همین عبارات هم در مکتوبی از امام موسی بن جعفر ع نقل شده است: همان، ح۶.

متعال نیستند.

هر کس خداوند را محدود کند، او را شمارش کرده است. شمارش کردن این است که به او نسبت یک عدد بدهد؛ مثلاً بگوید: یک در کنار دو و سه و... چرا هر کس او را محدود کند، نسبتِ یک عدد به او داده است؟ به خاطر این که برای او مثل و شبیه قائل شده است. کسی که با بیان وصفی برای خداوند او را محدود کرده است، در حقیقت شبیه و مانندی برای او از پیش خود درست کرده و آن را در کنار خدای واقعی قرار داده است. به این ترتیب او را یکی فرض کرده که در کنارش دو و سه و... وجود دارد. در واقع نسبت به عدد به او داده است.

اگر کسی خداوند را شمارش نماید، ازلیّت او را باطل دانسته است؛ یعنی عدد قائل شدن برای خداوند با اعتقاد به ازلیّت او سازگار نیست. به بیان دیگر تعدّد قدما لازم می آید که اعتقاد باطلی است. چرا ازلیت با تعدد نمی سازد؟ چه اشکالی دارد که به چند موجود قدیم معتقد شویم؟ به دو بیان می توان اشکال تعدد قدما را توضیح داد. یک بیان ساده این است که از این چند قدیم، کدام یک خدا هستند؟ اگر یکی از آن ها خدا باشد، بقیّه چه کاره هستند؟ و اگر باید با هم خدا باشند، پس هیچ یک به تنهایی خدا نیستند؛ چون متّکی و نیازمند به یکدیگر خواهند بود. این بیان ساده و عوامانه.

به بیان دقیق تر می توان گفت که تعدّد خدا با نفی تشبیه از او نمی سازد. متعدد بودن از احکام مخلوقات است و نسبت دادن این ویژگی به خداوند، در حقیقت تشبیه او به خلق اوست.

حدیث دیگر در این زمینه، بخشی از اولین خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) در کتاب شریف نهج البلاغه است. می فرمایند:

فَمَن وَصَفَ اللهَ سُبحانه قَرَنَه و مَن قَرَنَهُ فَقَد ثَناهُ وَ مَن ثَنّاهُ فَقَد جَزَّأَهُ وَ مَن جَزَّأَهُ فَقَد جَهِلَهُ وَ مَن جَهِلَهُ فَقَد أشارَ إلیهِ وَ مَن أشارَ إلَیهِ فَقَد حَدَّهُ وَ مَن حَدَّهُ فَقَد عَدَّهُ. (۱)

ص: ۸۶

۱- ۱.نهج البلاغه نسخه ی صبحی صالح، خ۱،۳۹-۴۰.

پس هر کس خدای سبحان را وصف نماید، هر آینه او را قرین و ضمیمه ی (غیر او) قرار داده است و هر کس او را قرین (چیزی) گرداند، به دوگانگی او قائل شده است و هر که به دوگانگی او معتقد شود، برایش اجزاء فرض کرده است و هر که او را دارای جزء بداند، او را نشناخته است و هر کس او را نشناسد، او را (با مفاهیم ذهنی و فکری) مورد اشاره قرار می دهد و هر کس او را مورد اشاره قرار دهد، محدودش دانسته است و هر که او را محدود بداند، شمارشش نموده است.

روشن است که هر کس خداوند را به وصفی توصیف نماید، در اعتقاد خود یک موجود فرضی از عالَم مخلوقات را به خداوند ضمیمه کرده و در واقع غیر خدا را قرین و کنار او قرار داده است. هر کس چنین کند، به دوگانگی خداوند قائل شده است؛ چون صفتی را در عرض موصوف (خدا) نشانده است. هر کس به دوگانگی او معتقد شود، در حقیقت او را مسنقسم به اجزاء دانسته است؛ چون خدا را مرکّب از دو چیز (صفت و موصوف) فرض کرده است.

هر کس او را دارای اجزاء بداند، معرفت به او ندارد؛ بلکه جاهل به اوست؛ چون معرفتِ او وقتی است که او را از حدّ تشبیه خارج بداند و کسی که برای او جزء قائل باشد، گرفتار تشبیه شده است. کسی که معرفت به خدا ندارد (جاهل)، به خاطر جهلش خدا را مورد اشاره ی ذهنی و فکری قرار می دهد و با الفاظ و مفاهیمی که برگرفته از عالم مخلوقات است، به او اشاره می کند. این به خاطر نداشتن معرفت صحیح است. اگر معرفت درستی به خدا داشت، او را از این که مورد اشاره ی فکری و ذهنی قرار دهد، منزّه می دانست.

فرد جاهلی که خداوند را قابل اشاره ی فکری و مفهومی می داند، در حقیقت او را محدود دانسته است؛ چون او را به مخلوقات تشبیه کرده و در قالب آن ها محدود ساخته است. چنین کسی – چنان که در توضیح حدیث قبلی گذشت – خداوند را شمارش نموده و در نتیجه، ازلیّت او را باطل دانسته است.

ص: ۸۷

کمال توحید: نفی صفات از ذات

حدیث بعدی را از فرمایش های حضرت امام موسی بن جعفر (ع) نقل می کنیم.

ایشان در پاسخ به پرسشی از بحث «توحید» چنین مرقوم فرموده اند:

أوَّلُ الدِّيانَةِ بِهِ مَعرِفَتُهُ وَ كَمالُ مَعرِفَتِهِ تَوحيدُهُ وَ كَمالُ تَوحيدِهِ نَفيُ الصِّفاتِ عَنهُ، بِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أنَّها غَيرُ المَوصُوفِ وَ شَهادَةِ المَوصُوفِ أنَّهُ غَيرُ الصِّفَةِ وَ شَهادَتُهُمَا جَميعاً بِالتَّثنيَةِ المُمتَنِعِ مِنهُ الأزلُ. (۱)

اولین پلّه ی دین داری نسبت به خداوند، معرفت اوست و معرفت کامل او نتیجه اش توحید اوست و توحید کامل او به نفی صفات از او تحقّق می یابد؛ به سبب این که هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف است وهر موصوفی هم گواهی می دهد که غیر صفت است و هر دو با هم گواهی به دوگانگی می دهند که منافات با ازلیّت دارد.

در فهم فرمایش امام هفتم (ع) به پنج نکته باید توجّه کرد:

۱-مراد از «اول» در متن حدیث، اول زمانی نیست؛ بلکه اول رتبی منظور است؛ یعنی مرتبه ای که محور و اساس دین داری است و آن معرفت خدای سبحان می باشد.

۲-چون دین داری (دیانهٔ) یک امر اختیاری است، پس معرفتی هم که اشاره فرموده اند، «معرفت اختیاری» است که همانا پذیرش آن معرفتِ صُنعِ خداوند می باشد. توضیح این معنای معرفت در دفتر دوم گذشت. (۲)

۳-لغت «کمال» در تعبیر «کمال معرفته» ظاهراً به اصل معرفت خداوند مربوط می شود؛ نه به درجه ی خاصّی از آن. یعنی هر معرفتی وقتی کامل و صحیح است که به توحید خداوند منتهی شود و در غیر این صورت، اصلاً معرفتِ خدا نیست. (۳) علّت این بیان آن است که معرفت خدا اگر به توحید او یعنی به نفی تشبیه از او منتهی نشود،

ص: ۸۸

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۶.

۲- ۲.کتاب توحید۲/ بخش دوم، فصل۱۳۵،۲-۱۴۳.

۳- ۳.در معنای لغت «کمال» آمده است: کمالُ الشَّیء: حصول ما فیه الغرضُ منه المفردات فی غریب القرآن۱/۷۲۶ پس کمال یک چیز یعنی حاصل شدن آن چه غرض و مقصود از آن چیز است.

ناقص است و معرفت ناقص اصلاً معرفت نیست.

در مباحث گذشته گفته ایم که اعتقاد به خداوند و توحید او دو مرحله ی جدا نیستند که ابتدا وجود او را ثابت کنیم و در مرحله ی بعد توحیدش را. اگر کسی که معرفت را پذیرفته است به نفی تشبیه (توحید) پروردگار متنبّه و معتقد شده باشد، معرفت درست و کامل دارد؛ وگرنه اصلاً به معرفتِ خدا قائل نیست.

با این ترتیب «کمال» در این جا صفتِ هر معرفتی در هر درجه ای است؛ نه این که مربوط به درجه ی بالایی از معرفت باشد. توجه شود که ما «تَوحیدُه» را هم فعل اختیاریِ عارف به خدا می دانیم؛ همان گونه که «مَعرِفَتُه» را اختیاری دانستیم. مراد از «توحید» چنان که پیش تر گفته ایم، اعتقاد قلبی به وحدانیّت و نفی شباهت از خداوند متعال است. این اعتقاد یک فعل قلبی اختیاری می باشد.

۴-صفت کمال در تعبیر «کمال توحیده» را هم مانند عبارت قبل معنا می کنیم. یعنی توحید کامل وقتی تحقّق می یابد، به نفی صفات از ذات پروردگار می انجامد. در حقیقت نشانه ی توحید حقیقی، نفی صفات است. تا وقتی عارف به خدا، نفی صفات از ذات او نکند، به توحید نرسیده است. چرا؟ پاسخ را در نکته ی بعدی بیان می کنیم.

گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیّت با یکدیگر

۵-علّتی که خود امام (ع) به صراحت بیان فرموده اند، این است که:

اولاً هر صفتی به غیریّتش با موصوف گواهی می دهد.

ثانیاً هر موصوفی هم به غیریّتش با صفت گواهی می دهد.

ثالثاً صفت و موصوف با هم به دوگانگی گواهی می دهند.

اصولاً صفت بودنِ صفت اقتضا می کند که غیر موصوف باشد و موصوف بودنِ موصوف هم اقتضا می کند که غیر از صفت باشد. اگر صفتِ چیزی بخواهد عین آن و خودِ آن باشد، دیگر اطلاق «صفت» بر آن نمی توان کرد؛ حال چه صفت را به معنای نشانه و علامت بگیریم و چه نشانه بودنِ آن را لحاظ نکنیم. به هر حال وصف یک چیز، غیر خود آن باید باشد.

ص: ۸۹

نکته ی دیگر این که صفت همیشه موصوف را محدود و مقیّد می کند؛ صفت خود یک حدّ است و موصوف محدود به آن حد می شود. به قول مرحوم علّامه ی طباطبایی که از رسالهٔ التّوحید ایشان نقل کرده بودیم: «مِنَ المعلومِ أنَّ نَفسَ الصِّفَةِ تَحدیدٌ و تعیینٌ». نکته ی سوم این که صفت و موصوف همیشه با هم هستند. صفت بدون موصوف نمی شود و موصوف هم بدون صفت نیست. به اصطلاح فلسفی صفت و موصوف متضایفین هستند. (۱)نتیجه این که هر صفتی اقتضای وجود موصوف و غیریّتِ با آن را دارد و هر موصوفی هم اقتضای وجود صفت و غیریّت با آن را دارد. یعنی این دو بدون هم نیستند و در عین حال یکی هم نیستند؛ غیر هم هستند اما با هم؛ و همین است که این دو جمعاً اقتضای دوگانگی دارند. صفت بدونِ موصوف نیست و موصوف هم بدون صفت نیست. بنابراین هر دو با هم اند.

با این توضیح علّت فرمایش امام هفتم (ع) روشن می شود. ایشان در مقام بیان علّت این که چرا کمال توحید خداوند نفی صفات از اوست، به غیریّت صفت و موصوف با یکدیگر و در عین حال معیّتِ آن دو با هم اشاره فرمودند. توحید پروردگار وقتی محقّق می شود که از ذات مقدّس او هر گونه تشبیهی را نفی کنیم. اما معیّت صفتِ او با ذاتش باعث می شود که آن ها دو گونه باشند که این ویژگی خود عین تشبیه است و با ازلیّت خداوند منافات دارد. در گذشته توضیح دادیم که تعدّد قدما مُحال است و دلیل آن تشبیه به خلق می باشد.

گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیّت خودشان

حدیث بعدی از وجود مقدّس امام هشتم (ع) در ابتدای یک خطبه ی نسبتاً مفصّل توحیدی است که فرمودند:

ص: ۹۰

۱- ۱.متضایفین به دو مفهومی اطلاق می شود که در تحقّقشان وابستگی به یکدیگر دارند؛ مانند پدر و پسر، پدری و پسری لازم و ملزوم یکدیگرند؛ هیچ یک بدون دیگری محقّق نمی شود. بالا و پایین، چپ و راست و... نیز چنین است. صفت و موصوف هم این گونه اند.

أوَّلُ عِبادَةِ اللهِ مَعرِفَتُهُ و أصلُ مَعرِفَةِ اللهِ تَوحيدُهُ وَ نِظامُ تَوحيدِ اللهِ نَفيُ الصِّفاتِ عَنهُ لِشَهادَةِ العُقُولِ أنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوصُوفٍ مَخلُوقٌ وَ شَهادَةِ كُلِّ مَخلُوقٍ أنَّ لَهُ خالِقاً لَيسَ بِصِفَةٍ و لا مَوصُوفٍ وَ شَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ و مَوصُوفٍ بِالإقتِرانِ وَ شَهادَةِ الاقتِرانِ بِالحَدَثِ وَ شَهادَةِ الحَدَثِ بِالامتِناعِ مِنَ الأزَلِ المُمتَنِعِ مِنَ الحَدَثِ فَلَيسَ اللهَ عَرَفَ مَن عَرَفَ بِالتَّشبيهِ ذاتَهُ... . (۱)

اولین پلّه ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفت خدا، توحید اوست و قوام توحید خدا نفی صفات از اوست؛ زیرا عقل ها گواهی می دهند به این که هر صفت و موصوفی مخلوق اند و هر مخلوقی گواهی می دهد که خالقی دارد که (آن خالق) صفت و موصوف نیست و هر صفت و موصوفی گواهی به همراه بودن با یکدیگر می دهند و همراهی، گواهی به حدوث می دهد و حدوث، گواهی به محال بودن ازلیّت می دهد؛ (ازلیّتی) که از حدوث امتناع دارد پس آن که ذات خدا را به تشبیه بشناسد، (درواقع) خدا را شناخته است.

سه جمله ی اول این حدیث با توضیح حدیث قبلی روشن است؛ اما ادامه ی آن نکته ای جدید بر مضمون حدیث گذشته افزوده است. می فرمایند عقل ها گواه اند بر این که هر صفت و موصوفی مخلوق اند. چرا؟ همان طور که بارها گفته ایم، توصیف یعنی تحدید. وقتی برای چیزی صفتی قرار می دهیم، در واقع او را محدود می کنیم. خودِ صفت یک حدّ است و موصوف هم محدود به آن حدن. این جاست که عقل گواهی می دهد به این که صفت و موصوف هر دو مخلوق اند؛ چون هر محدودی مخلوق است.

از طرف دیگر عقل گواهی می دهد که هر مخلوقی باید خالقی غیر شبیه به خود داشته باشد (۲)؛ یعنی خالق نباید هم چون مخلوق، محدود باشد و چون نباید محدود باشد، پس نباید صفت یا موصوف باشد؛ زیرا هر صفت و موصوفی محدودند. بنابراین بودن هر صفت و موصوفی دلالت می کند بر این که باید خالقی که نه صفت و نه موصوف است، وجود داشته باشد.

ص: ۹۱

۱- ۱.التّوحید/ ۳۴و۳۵، باب۲، ح۲.

۲- ۲.این مطلب در بحث اثبات صانع به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

مطلب دیگری که عقل گواهی می دهد، این است که صفت و موصوف همیشه با هم اند و به تعبیر دیگر اقتران دارند. حدّ و محدود باهم هستند؛ حدّ بدون محدود نیست و محدود هم بدون حد وجود ندارد. پس این دو قرین یکدیگرند. با هم بودنِ دو چیز گواه است براین که آن دو حادث هستند و نمی توانند ازلی باشند؛ چون همان گونه که در توضیح دو حدیث گذشته بیان شد، دو قدیم ازلی نمی توانیم داشته باشیم. ازلیّت با حدوث جمع نمی شود و امتناع از آن دارد. حدوث یکی از بارزترین ویژگی های مخلوقات است و خدای خارج از حدّ تشبیه نمی تواند متّصف به صفات مخلوقی باشد؛ پس خدای ازلی نمی تواند حادث باشد. نتیجه ی این سیر عقلانی این است: بودن صفت و موصوف آیه و نشانه ی مخلوقیّت است و مخلوقات باید متّکی به خالقی باشند که نه صفت باشد و نه موصوف. پس کسی که خدا را می شناسد باید او را بالاتر از حدّ صفت و موصوف بودن قرار دهد وگرنه او را نشناخته است؛ چون اگر کسی به طریق تشبیه بیفتد، از معرفت خدا محروم می شود.

گواهی دادن عقل به مصنوعیّت هر موصوف

حدیث بعدی از امیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

أوَّلُ عِبادَةِ اللهِ مَعرِفَتُهُ وَ أصلُ مَعرِفَتِهِ تَوحیدُهُ وَ نِظامُ تَوحیدِهِ نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ، جَلَّ أن تَحُلَّهُ الصِّفاتُ بِشَهادَةِ العُقُولِ أنَّ کُلَّ مَن حَلَّتهُ الصِّفاتُ فَهُوَ مَصنُوعٌ و شهادَةِ العُقُولِ أنَّهُ جَلَّ جَلالُهُ صانِعٌ لَیسَ بِمَصنُوعٍ. (۱)

اولین پلّه ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفتِ او، توحید اوست و قوام توحید او به نفی صفات از اوست. (او) برتر از آن است که محلّ صفات باشد؛ زیرا عقل ها گواهی می دهند که هر کس محلّ صفات باشد، مصنوع است و عقل ها گواه اند که او—جلّ جلاله صانع غیر مصنوع است.

روشن است که محلّ صفت بودن، نشانه ی محدودیّت است؛ چون خود صفت حدّ

ص: ۹۲

۱- ۱.الاحتجاج۱/۲۹۸.

است و هر محلّ باشد، در حقیقت محدود است و محدود هم مصنوع. پس صت داشتن نشانه ی مصنوع بودن است و این امری عقلی است. همین عقل گواه است بر این که خدای متعال صانع غیر مصنوع است. پس استدلال حضرت امیر (ع) این گونه خواهد شد:

هر چیز که صفت داشته باشد، مصنوع است. (مقدّمه ی اول)

خداوند صانع غیر مصنوع است. (مقدّمه دوم)

نتیجه این می شود که خدای متعال، صفت ندارد؛ چون اگر صفت داشت، مصنوع می شد در حالی که غیر مصنوع است.

کمال اخلاص: نفی صفات از ذات

حدیث دیگر خطبه ی اول نهج البلاغه ی مولا امیرالمؤمنین (ع) است که در قسمتی از آن چنین می فرمایند:

أوّلُ الدِّینِ مَعرِفَتُه و کَمالُ مَعرِفَتِهِ التَّصدیقُ و کَمالُ التَّصدیقِ بِهِ تَوحیدُهُ و کَمالُ تَوحیدِه الإخلاصُ لَه و کمالُ الإخلاصِ لَه نَفیُ الصِّفاتِ عنه لِشهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أنّها غَیرُ المَوصوفِ و شَهادَةِ کُلِّ موصوفٍ أنَّه غیرُ الصِّفةِ. (۱)

اصل و اساس دین معرفتِ اوست و کمال معرفت او تصدیق و اعتراف به اوست و تصدیق کامل او، توحید اوست و توحید کامل او اخلاص (در بندگی) برای اوست و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست؛ چون هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی نیز گواهی می دهد که غیر از صفت است.

این عبارات با احادیث شبیه آن که پیش تر آوردیم، تفاوت های جزئی دارد. تفاوت اول این که در موارد قبلی تعابیر «أوَّلُ الدّیانَةِ بِهِ» و «أوَّلُ عِبادةِ اللهِ» بود؛ ولی این جا به

ص: ۹۳

۱- ۱.نهج البلاغه نسخه ی صبحی صالح، خ۱،۳۹.

جای «دیانـهٔ» و «عبادهٔ» کلمه ی «دین» آمـده است. «دیانـهٔ» و «عبادهٔ» عناوینی برای اعمال اختیاری بندگان اند(۱)؛ اما کلمه ی «دین» معمولاً به خود آیین و مذهب اطلاق می شود. اگر این معنا مراد باشد، نمی توان «دین» را به اعمال اختیاری بندگان اطلاق نمود. در این صورت مقصود از «معرفت» را در حـدیث فعلی همـان معرفـتی که صُـنع خـداست می گیریم؛ نه پـذیرفتن آن، که صُـنع بنـدگان است. با این ترتیب کمال معرفت به این است که خداوند مورد تصدیق قرار بگیرد. این «تصدیق» همان پذیرش و ایمان به خداوندی است که معرفتش را به شـخص اعطا نموده است. اگر خدا خودش را بشناسد، اما مورد تصدیق قرار نگیرد، آن معرفت ناقص است و آثار معرفتِ خـدا بر آن مترتّب نمی شود. غالب این آثار با پـذیرش و تصـدیق خـدای معروف برای او به بار می نشـیند. وجود تعبیر «تصدیق» که در دو حدیث گذشـته به کار نرفته بود، تفاوت دوم این حدیث با آن هاست. بنابراین لازم نبود که به مرحله ی تصدیق او اشاره شود.

مضـمونِ جمله ی سوم (کَمـالُ التَّصـدیقِ بِهِ تَوحیـدُهُ) نسـبت به احادیث قبلی تکراری است و نیازی به توضـیح مجـدّد آن نیست. اما تفـاوت سوم جمله ی «کَمـالُ تَوحیـدِه الإخلاـص له» است که در احـادیث گذشـته چنین تعبیری نبود. کلمه ی «اخلاـص» به معنـای خالص گردنیـدن است و معمولاً به خالص کردن عبادت و بنـدگی برای خدای متعال اطلاق می شود. اگر همین معنا مراد امیر کلام (ع) باشـد، معنـای جمله ی اخیر، آن است که توحیـدِ کاملِ پروردگـار بـا اخلاـص دربنـدگی او حاصل می شود؛ یعنی این که فرد موحّد در بندگی خود، غیر خدا را شریک او نگرداند و در اعتقاد و عمل خویش تنها و تنها او را بندگی کند.

اگر معنای توحید، نفی تشبیه باشد، آن گاه توحید کامل به این است که در بندگی خدا شـریکی برای او قرار ندهد؛ زیرا قائل شدن به هر شریکی، در واقع نوعی شبیه قرار دادن برای ذات مقدّس ربوبی است. پس می توان گفت که کمال توحید او اخلاص برای

ص: ۹۴

۱- ۱.البتّه «دیانهٔ» به معنای ملّت و مذهب هم به کار رفته است. المنجد/۲۳۱.

اوست. اما ارتباط اخلاص با نفی صفات چگونه است؟ شاید بتوان این گونه توضیح داد:

اخلاص کامل برای خداوند به این است که انسان در بندگی او به هیچ چیز جز او توجّه نداشته باشد و به این منظور باید به طور کلّی از او نفی صفات کند؛ چون لازمه ی هر گونه توصیفی از خداوند، قرین کردن غیر او با اوست.

عبارات بعدی این خطبه ی شریف به همین مطلب تذکّر می دهد: فَمَن وَصَفَ اللهَ سُبحانَه فَقَد قَرَنَه و مَن قَرَنَهُ فَقَد ثَناهُ...: کسی که خداوند را به صفتی وصف نماید، او را همراه و قرین با غیر او کرده است. بنابراین در عبادت هم اخلاص کامل خود را از دست می دهد؛ چون در عرض او به قرین او، یعنی غیر او توجّه می نماید. (۱)

نفی صفات از طریق نفی حدّ آن ها

در ابتدای همین خطبه ی مورد بحث، عبارتی است که مورد سوء برداشت قرار گرفته است. به همین جهت برای تکمیل بحث فعلی، توجّه به آن نیز لازم و مفید است. می فرمایند:

اَلحَمدُللهِ... الَّذی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحدُودٌ و لا نَعتٌ مَوجُودٌ وَ لا وَقتٌ مَعدُودٌ وَ لا أجَلٌ مَمدُودٌ. (۲)

ستایش از آن خداست... آن که برای صفتش نه حدّ محدودی است و نه وصف موجودی؛ نه زمان قابل شمارشی و نه مهلت زمانیِ گسترده ای.

مراد از «صِفَتِه»در ین عبارت چیست؟ آیا منظور این است که خداوند صفاتی دارد اما این صفات محدود به حدّی نیستند؟ آیا با توجّه به مباحث گذشته می توانیم صفتی را فرض کنیم که با وجود صفت بودن، هیچ «حدّ محدود» و هیچ «نعت موجودی» نداشته باشد؟ اگر هر صفتی خود یک حد و مخلوقی از مخلوقات است، می تواند حد

ص: ۹۵

۱- ۱.یادآوری می کنیم تذکّر به جا و ارزشمند مرحوم علامه طباطبایی را که در فصل سوم، ترجمه ی آن را آوردیم. متن عبارت ایشان این است: هذا بخلاف عبادة العارفین بالله المُخلصین له فإنهم لا یتوجّهون فی عباداتهم لا إلی مفهوم و إلی مطابق مفهوم بل إلی ربّهم جلّت عظمته و بهر سلطانه. یادنامه ی استاد ۲/۳۸۴.

۲- ۲.نهج البلاغه نسخه ی صبحی صالح، خ۱، ۳۹.

نداشته و محدود نباشد؟!

واقعیّت این است که اگر نخواهیم امیرالمؤمنین (ع) را – العیاذ بالله – به بی دقّتی یا تناقض گویی در سخنانش متّهم کنیم، باید بگوییم در این عبارات خواسته اند صفت داشتن را از خدا نفی کرده، بر توصیف ناپذیری او تأکید کنند.

اگر کسی بخواهد بگوید خدای متعال قابل توصیف نیست، ممکن است به دو تعبیر سخن بگوید: یا صریحاً بگوید صفتی ندارد و این که هر صفت و موصوفی مخلوق اند یا تلویحاً بگوید که صفت او هیچ حدّ و نعتی ندارد. مخاطب عاقل از این عبارات می فهمد که مراد گوینده نفی هر گونه توصیف از خدای متعال است؛ زیرا هر توصیفی نوعی محدود کردن است. آن صفتی که حدّ ندارد، اصلاً صفت نیست.

در احادیث گذشته «هر» صفت و موصوفی را مخلوق دانسته اند (لِشهادَةِ العُقُولِ أنَّ کُلَّ صِفَةٍ وَ مَوصُوفٍ مَخلُوقٌ) و بر آن استدلال کرده اند. چگونه امکان دارد مخلوقی حد نداشته و نَعت موجودی برای آن نباشد؟! بالأخره به هر صفتی می توان با یک لفظِ دارای مفهوم اشاره نمود. همان لفظ و مفهومی که بر آن وصف دلالت دارند، «نعت موجود» آن وصف می شوند. مُحال است که بتوان با مفهومی، وصفی را بیان کرد که دارای حدّ محدود و نعت موجود نباشد.

با این توضیحات روشن است که امیرالمؤمنین (ع) در این کلام موجز خویش خواسته اند توصیف ناپذیری خداوند را بیان کنند؛ اما با تعابیری که فهم آن احتیاج به کمی دقّت و توجّه دارد. بنابراین به هیچ وجه نمی توان گفت که آن حضرت در کلام خود اثبات صفت برای حقّ متعال کرده اند؛ ولی صفتِ نامحدود. تعبیر «صفت نامحدود» نوعی تناقض گویی است.

نفی صفات از ذات در احادیث با عبارات مختلف

برای تبیین بیشتر مطلب به برخی نمونه های دیگر از احادیث در این خصوص اشاره می کنیم تا با نحوه ی سخن گفتن ائمّه در این باب آشناتر شویم.

۱-در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) که برای برانگیختن مردم برای جنگ

ص: ۹۶

مجدّد با معاویه ایراد فرموده اند، در وصف خداوند چنین آمده است:

فَلَيسَت لَهُ صِفَةٌ تُنالُ وَ لا حَدٌّ تُضرَبُ لَهُ فيهِ الأَمثالُ كُلَّ دونَ صِفاتِهِ تَحبيرُ (تعبير) اللُّغاتِ وَ ضَلَّ هُناكَ تَصاريفُ الصِّفاتِ. (۱)

برای او صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، نیست. آرایش (یا تعبیر) لغات از صفات (یا توصیفات) او ناتوان و گونه های مختلف صفات (یا توصیفات) در آن جا (مقام مقدّس پروردگار) گم گشته و حیران اند.

این جا که فرموده اند: صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، ندارد؛ قطعاً به این معنا نیست که خداوند صفت دارد اما نمی توان به آن رسید یا این که حدّ دارد ولی برایش مثال نمی توان زد. صفت اگر باشد، قطعاً به وسیله ی مفاهیم قابل نیل است و حدّی اگر باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس این که فرموده اند: صفتِ قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. در واقع چون هر صفتی قابل نیل است، با توجّه دادن به این که چیزی از او قابل نیل نیست، اصل صفت داشتن را از او نفی کرده اند. هم چنین در مورد حد، از این ویژگی خداوند که هیچ مثالی ندارد استفاده کرده و فرموده اند حدّی ندارد که قابل مثال زدن باشد. مقصود این است که اصلاً حدّی ندارد؛ چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

هم چنین وقتی می فرمایند: آرایش یا تعبیر لغات از بیان وصف یا از توصیف او عاجزند، مراد این نیست که صفت دارد ولی با آرایش لغات نمی توان آن را بیان کرد؛ بلکه چون هر صفتی قابل بیان با مفاهیم و الفاظ است، با تذکّر دادن به عجز از بیان، اصل توصیف پذیری او را مردود دانسته اند. نیز آن جا که فرموده اند گونه های مختلف توصیف در آستان مقدّس پروردگار گُم و حیران اند، مقصودشان این است که هیچ گونه توصیفی به آن مقام منیع راه ندارد.

۲-اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۱. مرحوم صدوق در کتاب التّوحید همین حدیث را نقل فرموده اند و به جای «تحبیر»، «تعبیر» آورده اند و به جای «هناك»، «هنالك»: التّوحید/۴۱-۴۲، باب۲، ح۳.

ص: ۹۷

فَصُرَت دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أوهامُ الخَلائِقِ. (۱)

اوهام و افکار خلایق از رسیدن به صفت (یا توصیف) او قاصر و ناتوان اند.

این جا هم روشن است که از ذات الهی نفی صفت (یا توصیف) کرده اند. نباید تصوّر کرد که چون تعبیر «صفته» به کار برده اند، اثبات صفت برای او کرده اند؛ اما صفتی که از دسترس اوهام خلایق دور است. چنین فرضی اصلاً امکان پذیر نیست. صفت آن چیزی است که اوهام بدان می رسند. صفتی که با هیچ مفهومی نتوان از آن سخن گفت، اصلاً صفت نیست.

۳-مورد بعدی از فرمایش های حضرت امام مجتبی (ع) است. می فرمایند:

فَلا تُدرِکُ العُقُولُ و أوهامُها وَ لا الفِکرُ وَ خَطَراتُها و الألبابُ و أذهانُها صِفَتَهُ. (۲)

عقل ها و اوهامش، فکر و خطوراتش و مغزها و اذهانش، هیچ کدام صفتِ او را درک نمی کنند.

آیا این جا برای خداوند اثبات صفت کرده اند یا نفی صفت؟ صفتی که هیچ فکر و وهم و عقلی به درک آن راه ندارد، اصلاً صفت نیست. ما دو گونه صفت نداریم: صفتی که قابل درک با افکار و مفاهیم باشد و صفتی که ذهن و وهم به آن راه نداشته باشد. هر صفتی قطعاً موهوم و مُدرَک به افکار و مفاهیم است. پس امام (ع) با این بیان خویش در حقیقت خواسته اند با تذکّر به غیر قابل درک بودن پروردگار متعال، اصل صفت داشتن را از او نفی کنند.

این ها سه نمونه از سخنان اهل بیت (ع) بود درباره ی نفی صفات از پروردگار متعال و توصیف ناپذیری آن ذات مقدّس که با تعابیر مختلف همگی در نفی صفت و توصیف مشترک اند.

ص: ۹۸

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۷؛ التّوحید/۳۳، باب۲، ح۱.

۲- ۲.التّوحید/ ۴۵و۴۶، باب۲، ح۵.

نظریّه ی «اتّحاد ذات با صفات نامحدود»

اکنون این مطالب را با یک نظریّه ی فلسفی در مورد صفات خالق متعال مقایسه می کنیم که می کوشد تا از احادیث ائمّه (ع)، صفات کمال را با قید «نامحدود» برای خداوند اثبات نماید و ذاتِ حق را متّحد با صفات نامحدود بداند. بنگرید:

الَّذی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحدُودٌ وَ لا نَعتٌ مَوجودٌ... .

چون امام (ع) در عین این که صفت را با گفتن کلمه ی «لصفته» برای خدا اثبات می کند، در عین حال، آن را در کلمه ی «نفی الصِّفات» یا حدّ آن را در «لا تحدّه الصّیفات» نفی می نماید با این که معلوم است که اثبات صفت منفکّ از حد نیست، با این حال نفی کردن حد در حقیقت نفی بعد از اثبات است، و برگشتش به این است که اثبات چیزی از صفات کمالیّه درباره ی خدای تعالی، سایر صفات کمالیّه اش را نفی نمی کند.

پس صفات همه با هم متّحدند، و همه ی آن ها با ذات متّحد است، و برایشان حدّی هم نیست. و در عین حال چیزهایی که درباره اش ثابت کرده ایم معنایش این نیست که در ساحت مقدّسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آن چه ما مفهوممان شده است نیست، نه، ممکن است چیزهایی باشد که ما نتوانیم آن ها را حکایت کنیم، و مفهومی که حاکی از آن ها باشد در دست نداشته باشیم، و دارای ادراکی که بتواند آن صفات کمالیّه را درک کند نباشیم – دقّت کنید. (۱)

خلاصه ی این نظریه آن است که خدای متعال صفت دارد ولی صفتش محدود نیست. اما چون اثبات هر صفتی با اثبات یک حد همراه و ملازم است، باید بگوییم که اثبات هر صفت کمالیّه برای خداوند ماورای آن صفت را نفی نمی کند. مثلاً چنین نیست که اثبات علم برای او، قدرت را نفی نماید یا اثبات قدرت، حیات را نفی نماید و... این صفات همیشه ماورای خود را نفی می کنند؛ اما در مورد خدای متعال چون حدود صفات از بین می روند، پس هیچ یک، دیگری را نفی نمی کند. بنابراین همه ی

ص: ۹۹

۱- ۱.ترجمه ی المیزان۶/ ۱۵۰و۱۵۱.

صفات با یکدیگر متّحد و با ذات نامحدود هم متّحد می شوند. اما البتّه این صفاتی که با هم متّحدند، ماورای خود را نفی نمی کنند. ماورایِ آن ها چیست؟ همان چیزی که ما مفهومی حاکی از آن نداریم و مورد ادراک ما هم قرار نمی گیرد.

نقد و بررسی نظریّه ی «اتّحاد ذات با صفات نامحدود»

ما در مقام بررسی این نظریّه عرض می کنیم: اگر قرار باشد که اثبات هر صفت کمالیّه برای خداوند، ماورای آن صفت را از او نفی نکند، لازمه اش آن است که آن صفت، مفهوم خاصّ خود را نداشته باشد. تا وقتی مفهوم هر صفت باقی است، ویژگی مفاهیم، کثرت است. بالأخره مفهوم علم با مفهوم قدرت یکی نیست. اگر قرار باشد این ها متّحد شوند، باید مفاهیمشان را از دست بدهند. با حفظ مفهومِ هر کدام، نمی توان آن ها را با یکدیگر متّحد دانست. این که هر مفهومی دارای ماورایی است که شامل آن نمی شود، مورد تصدیقِ صاحبِ نظریّه است. چند سطر بالاتر از جملاتی که نقل کردیم، متنِ اصلی صاحب نظریّه این است: «لِکُلِّ مفهومٍ وَراءٌ یَقصُرُ عَن شُموله». (۱) مثالی هم که خودشان مطرح فرموده اند، مفهوم «علمٌ لا کَالعُلوم» است که به قول ایشان ممکن است برخی حدود را نداشته باشد؛ اما تا وقتی مفهوم علم باقی است، یک محدودیّت ذاتی دارد و آن عدم شمولش نسبت به سایر کمالات مانند قدرت و حیات است. هر چه این مفاهیم به یکدیگر ضمیمه شوند، این محدودیّت ذاتی که ویژگی مفهوم داشتن است، از بین نمی رود.

بر همین اساس می توان گفت که تنها وقتی صفات کمالیّه با هم متّحد می شوند که هر صفتی، مفهوم خود را از دست بدهد. تا وقتی مفاهیم صفات باقی است، کثرتِ آن ها هم حفظ می شود. اما از دست دادن مفهوم مساوی است با از بین رفتنِ خودِ صفت. صفت بودنِ صفت به مفهوم خاصّ آن است. اگر صفتی دارای مفهوم نباشد، بر چه چیزی در موصوف خود دلالت می کند؟!

ص: ۱۰۰

۱- ۱.المیزان ۶/۱۰۶.

امتناع ذات از صفات در احادیث

نتیجه ای که نفی مفاهیم از صفات پروردگار به نفی خود صفات از ذات می انجامد. این همان چیزی است که از ابتدای بحث بر آن تأکید داشتیم و ائمّه ی هدی (ع) با تعابیر مختلف بر آن اصرار ورزیده اند. بنابراین آن چه در برخی از کتاب های فلسفی تحت عنوان «عینیّت ذات با صفات» مطرح می شود و از آن تحت عنوان «توحید صفاتی» نام می برند (۱)، معنای صحیحی ندارد. سخن آن ها دقیقاً نفی توحید است؛ چون طبق فرمایش ائمّه (ع): نظامُ توحید الله نفی الصّفات عنه. تعبیر صحیح در این جا همان تعبیری است که در احادیثِ ما مکرّر و با عبارات مختلف آمده است؛ یعنی «نفی صفات از ذات». گاهی هم این گونه فرموده اند: «اَلحَمدُ لِلهِ... المُمتَنِعَةِ مِنَ الصِّفاتِ ذاتُهُ». (۲)

یعنی ذات مقدّس پروردگار از صفات (یا از توصیفات) امتناع دارد و هیچ صفتی با ذاتِ او جمع نمی شود. شاید هیچ تعبیری از این صریح تر نتوان برای عدم اتّحات ذات حق با صفات مطرح کرد. «امتناع» یعنی اِبای از پذیرش. ذات پروردگار از این که صفت داشته باشد، امتناع دارد یا به عبارت دیگر صفت داشتنِ او مُحال است.

نظریّه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

اما فیلسوفانی که خواسته اند در عین حفظ مشرب فلسفی، احادیث ائمّه (ع) را درباره ی «نفی صفات از ذات» و «امتناع ذات از صفات» رد نکنند، دست به تأویل و توجیه عجیبی زده اند. این ها «نفی صفات از ذات» را به معنای «نفی صفات زائد بر ذات از ذات» حمل می کنند. به نمونه ای از این قبیل توجّه فرمایید:

قوله (ع) «و کمالُ الإخلاصِ له نفی الصّفات عنه» أرادَ به نَفیَ الصِّفاتِ الَّتی وجودُها غیرُ وجودِ الذّاتِ و إلّا فذاتُه بِذاتِه مصداقٌ لِجَمیعِ

ص: ۱۰۱

۱- ۱.ر.ک: مجموعه ی آثار شهید مطهّری ۲/۱۰۱.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۵.

النُّعُوتِ الکمالیّة... . (۱)

ملاحظه می کنید که صاحب نظریّه ی فوق «صفات» را در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به صفاتِ زائد بر ذات الهی حمل کرده و صراحتاً ذات را مصداق همه ی صفات کمالیّه دانسته است. این رویکرد حتّی بر برخی از ترجمه هایی که از کتب احادیث ائمّه (ع) رایج است، تأثیر گذاشته است. به عنوان نمونه، یکی از مترجمین کتاب اصول کافی، در ترجمه ی حدیثِ «الممتنعةِ مِنَ الصِّفاتِ ذاتُه» چنین آورده است:

ذاتش از پذیرش صفات امتناع دارد (زیرا تمام صفات کمال عین ذاتش باشد و مُحال است که صفت زائدی پذیرد). (۲)

همین مترجم در ترجمه ی «کمالُ تَوحیدِه نَفیُ الصِّفاتِ عنه» می گوید:

کمال یگانه دانستنش نفی صفات (زائد بر ذات) از او... .(۳)

نقد و بررسی نظریّه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

معلوم نیست به چه مجوّزی قید «زائد بر ذات» را به فرمایش معصومین (ع) می افزایند. راستی اگر امام (ع) در فرمایش های خود می خواستند یک ویژگی کلّی برای هر صفتی نسبت به موصوفش بیان کنند و به طور کلّی هر صفتی را غیر موصوف بدانند، باید چگونه تعبیر می کردند؟ آیا این که در مقام تعلیلِ «نفی صفات از ذات» فرموده اند: هر صفتی به غیریّت با موصوف گواهی می دهد و هر موصوفی به غیریّت با صفت (لِشهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أنّها غَیرُ المَوصوفِ و شَهادَةِ کُلِّ مَوصُوفٍ أنَّه غیرُ الصِّفَة)، از صراحتِ لازم در این خصوص برخوردار نیست؟ آیا نمی خواهند بفرمایند که اصلاً ویژگی صفت بودن اقتضای غیریّت با موصوف را دارد؟ چه عبارتی باید می گفتند که کسی آن را به غیر معنای صریحش تأویل و توجیه ننماید؟! عجیب تر این است که همین

ص: ۱۰۲

۱- ۱.اسفار ۶/۱۴۰.

۲- ۲.ترجمه ی اصول کافی ۱/۱۹۰.

۳- ۳.همان/۱۹۱.

عبارات صریح را هم مطابقِ میل خود تفسیر کرده اند. بنگرید:

قوله (ع) «لِشهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أنّها غَیرُ المَوصوفِ و شَهادَةِ کُلِّ موصوفٍ أنَّه غیرُ الصِّفَة» إشارة إلی برهان نفی الصّیفات العارضة... فإنَّ الصّفة إذا کانت عارضة کانت مغائرةً للموصوف بها... . (۱)

منظور گوینده این است که امیرالمؤمنین (ع) وقتی فرموده اند: هر صفتی به غیریّتش با موصوف گواهی می دهد، مراد صفاتِ عارض بر ذات هستند؛ چون هر صفتی اگر عارض بر ذات باشد، مغایر با موصوفش می باشد. یعنی ابتدا صفت را غیر ذات و عارض بر آن فرض می کنند و سپس نتیجه می گیرند که هر صفت غیر ذات، غیر ذات است!! واقعاً استدلال عجیبی است. اگر امیرالمؤمنین (ع) یا سایر ائمّه (ع) می خواستند بفرمایند که صفاتِ زائد بر ذات، زائد بر ذات هستند، این همه تأکید و تکرار لازم نداشت. آیا کسی این را منکر است که «صفاتِ زائد بر ذات، زائد بر ذات می باشند»؟!

اگر مطلب چنان بود که این فیلسوفان می پندارند، باید ائمّه (ع) به جای این همه تأکید بر غیریّت صفت با ذات، لااقل اشاره ای می کردند به این که صفات مخلوقات، غیر ذواتِ آن ها ولی صفتِ خالق، عین ذات اوست؛ نه این که به صورت قضیّه ی موجبه ی کلّیه بر این مطلب اصرار بورزند که: هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مغایر با صفت است». معلوم می شود که کلیّت این قضیّه را دلیل بر نفی صفات از ذات خداوند دانسته اند. پس هیچ مجوّزی وجود ندارد که آن قضیّه ی کلیّه را از کلیّت خارج کنیم و آن را مربوط به صفاتِ زائد بر ذات بدانیم.

ص: ۱۰۳

۱- ۱.اسفار ۶/۱۴۰.

ص: ۱۰۴

فصل ۷: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات»

اشاره

برای تکمیل این بحث مهم، لازم است اشاره ای داشته باشیم به بحث «صفات ذات» پروردگار. در یک تقسیم بندی کلّی دو گونه صفت را به خداوند نسبت می دهیم: صفات ذات و صفات فعل. برخی ویژگی ها مربوط به ذات الهی است و برخی دیگر به افعال او مربوط می شود. الفاظی هم چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر جزء صفات ذات محسوب می شوند و الفاظی نظیر رحیم و رازق، جزء صفات فعل. (۱)

اثبات «صفات ذات الهی» به حکم عقل و نقل

پرسشی که در این جا مطرح می شود، این است که آیا وقتی «صفات ذات» تعبیر می کنیم، کمالاتی را برای ذات مقدّس پروردگار اثبات نمی کنیم؟ وقتی او را «علیم»، «قدیر» یا «سمیع» می نامیم، آیا نمی خواهیم کمال علم، قدرت یا شنوایی را برای او اثبات نماییم؟ اگر چنین است، پس نفی صفات از ذات چه می شود؟ اگر ذات از هر صفتی امتناع دارد، پس چه کمالی برای او اثبات می شود؟ آیا لازمه ی نفی صفات از

ص: ۱۰۵

۱- ۱.ر.ک: کتاب توحید ۱/۷۴-۷۷.

ذات این است که او را علیم و قدیر و سمیع و بصیر ندانیم؟ اگر چنین او را ناقص و نیازمند دانسته ایم. عقل هر عاقلی حکم می کند که ما خدای متعال را از نقایصی هم چون جهل و عجز تنزیه کنیم و لازمه ی این تنزیه، اثبات کمالاتی از قبیل علم و قدرت و... برای ذات مقدّس اوست.

علاوه بر عقل، ادلّه ی نقلی متعدّدی هم در این زمینه وارد شده است که در دلالت بر اثبات صفات برای ذات کاملاً صریح است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب گران قدر «التّوحید» بابی تحت عنوان «باب صفات الذّات و صفات الأفعال» منعقد فرموده و نوزده حدیث در آن جمع آوری کرده است. برخی از این احادیث مربوط به صفات ذات و برخی دیگر درباره ی صفات فعلِ الهی است. به عنوان نمونه به برخی از گروه اوّل اشاره می کنیم.

ابو بصیر از حضرت امام صادق (ع) نقل می کند که فرمودند:

لَم یَزَلِ اللهُ جَلَّ وَ عَزَّ رَبُّنا و العِلمُ ذاتُهُ و لا مَعلومَ وَ السَّمعُ ذاتُهُ و لا مَسمُوعَ وَ البَصَرُ ذاتُهُ و لا مُبصَرَ وَ القُدرَةُ وَ لا مَقدُورَ فَلَمَا أحدَثَ الأشیاءَ وَ کانَ المَعلُومُ وَقَع العِلمُ مِنهُ عَلَی المَعلُوم. (۱)

از ازل پروردگار ما – جلّ و عزّ – بوده است؛ در حالی که علم ذاتش بوده بدون آن که معلومی باشد و شنوایی ذاتش بوده بدون آن که شنیده شونده ای باشد و بینایی ذاتش بوده بدون آنکه دیده شده ای باشد و قدرت ذاتش بوده بدون آن که مقدوری باشد. پس آن گاه که اشیاء را حادث نمود و معلوم موجود شد، علم از او بر معلوم واقع شد.

وقتی از امام صادق (ع) درباره ی «توحید» پرسیدند، ایشان چنین فرمودند:

هُوَ عَزَّ و جَلَّ مُثبَتٌ مَوجُودٌ لا مُبطَلٌ وَ لا مَعدُودٌ وَ لا فی شَیءٍ مِن صِفَةِ المَخلُوقینَ وَ لَهُ عزّوجلّ نعوتٌ وَ صِفاتٌ، فَالصِّفاتُ لَهُ وَ أسماؤُها جارِیَةٌ عَلَی المَخلُوقینَ مِثلُ السَّمیعِ وَ البَصیرِ وَ الرَّؤوفِ وَ الرَّحیمِ وَ

ص: ۱۰۶

۱- ۱.التّوحید/۱۳۹، باب ۱۱، ح ۱.

أشباهِ ذلِكَ وَ النُّعوتُ الذّاتِ لا تَليقُ إلّا بِاللهِ تَبارَكَ وَ تَعالی وَ اللهُ نُورٌ لا ظُلامَ فيهِ وَ حَيٌّ لا مَوتَ لَهُ و عالِمٌ لا جَهلَ فيهِ وَ صَمَدٌ لا مَدخَلَ فيهِ رَبُّنا نُوريُّ الذّاتِ حَيُّ الذّاتِ، عالِمُ الذّاتِ، صَمَديُّ الذّاتِ. (۱)

او (خداوند –) عزّوجلّ – اثبات و از حدّ تعطیل خارج شده است؛ نه این که باطل و شمارش شده باشد و نه متّصف به صفتی از مخلوقات. او عزّوجلّ – ویژگی ها و صفاتی دارد. این صفات از آنِ اوست؛ ولی الفاظِ آن (صفات) بر مخلوقات هم اطلاق می شود؛ مانند سمیع و بصیر و رؤوف و رحیم و مانند این ها. این اوصاف، اوصافِ ذات است که جز در شأن خداوند تبارک و تعالی نمی باشد. خداوند نوری است که تاریکی در او نیست و زنده ای است که مرگ ندارد و دانایی است که جهل در او راه ندارد و صمدی است که محلّ نفوذ در او نیست. پروردگار ما به ذاتش نور، زنده، دانا و صمدی است.

این ها دو نمونه از احادیثی هستند که کمالاتی را برای ذات مقدّس الهی اثبات می کنند. مدلول این ها چگونه با نفی صفات از ذات پروردگار قابل جمع است؟

معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند

اشاره

این احادیث همان مطلب عقلی را که پیش از این آوردیم، اثبات می کنند. عقل می گوید که ذات خدای متعال از هر حدّ و نقصی منزّه است و ما نمی توانیم او را از هیچ جهت ناقص و نیازمند بدانیم. برای تنزیه کامل پروردگار باید او را از همه ی صفات و خصوصیّات مخلوقات مبرّا بدانیم. همه ی آن چه در مخلوقات جاری است، حکایت از محدودیّت و نقص می کند؛ چه صفات کمال باشند و چه صفات نقص. هم جهل مخلوقات ناقص است و هم علمِ آن ها؛ هم عجز آن ها و هم قدرتشان؛ هم ناشنوایی و هم شنوایی شان؛ هم نابینایی و هم بینایی شان.

بنابراین اگر می خواهیم خداوند را از جهل تنزیه کنیم، نباید علمی شبیه علم مخلوقات برایش قائل شویم و هم چنین است اگر بخواهیم او را از عجز و ناشنوایی و

ص: ۱۰۷

۱- ۱.همان/۱۴۰، باب۱۱، ح۴.

نابینایی تنزیه نماییم. پس اگر او را «عالِم» بنامیم و مقصودمان صرفاً نفی نادانی از او باشد، هیچ اشکالی ندارد؛ اما در عین حال باید توجّه داشته باشیم که همین لفظ «عالِم» در مخلوقات هم جاری است؛ ولی البتّه ب آن معنا در مورد خداوند به کار نمی رود. همه ی صفات دیگری هم که به ذات الهی نسبت می دهیم، همین گونه اند. الفاظِ این ها اگر به مخلوقات هم نسبت داده شوند، معانی مخلوقی شان قابل اطلاق بر خداوند نیست. تنها معنایی که برای صفت ذاتِ الهی می توان قائل شد، معنای تنزیهی است بدون این که تشبیهی لازم آید. لذا وقتی خداوند را «سمیع» می شماریم، یعنی او را از هر ناشنوایی منزّه می دانیم. اگر «بصیر» می نامیم، یعنی او را از هر گونه نابینایی منزّه می دانیم. به بیان دیگر سمیع بودن خدا به این است که هیچ صدایی از هیچ کس و در هیچ شرایطی برای او مخفی نمی ماند. بصیر بودنش به این است که هیچ امر دیدنی از هیچ جهت بر خدای متعال پنهان نیست. وقتی خداوند را «نور» می نامیم، هر گونه ظلمت را از او نفی می کنیم و نیز هر ظلمت دیگری که بتوان فرض کرد. نیز وقتی او را «حیّ» می نامیم، مرگ را از او منتفی می کنیم؛ در حالی که همه ی مخلوقات مرگ دارند هم چنین وقتی او را «عالم» می شماریم، جهل و نادانی را از او سلب می کنیم. یا وقتی که او را «صَمد» می نامیم، نفوذ هر گونه فکر و خیال و وهم را به ذات مقدّسش نفی می کنیم.

می بینیم که همه ی این صفات فقط معانی تنزیهی دارند و نکته ی بسیار مهم بحث این است که از هیچ یک مفهومی اثباتی نداریم. وقتی می گوییم او «حیّ الذّات» یا «عالم الذّات» است، هیچ گونه تصوّری از حیات ذاتی و علم ذاتی نداریم و نمی توانیم داشته باشیم. در دفتر اول کتاب توحید دلیل این مطلب را روشن ساختیم که همه ی تصوّراتِ ما برخاسته از مخلوقات است و ما هیچ تلقّی ای از علمی که ذاتاً عین عالِم باشد نداریم. در هر علمی که ما فرض می کنیم – هر چند اسمش را علم بالذّات بگذاریم – تا آن جا که مفهومی از علم و عالِم داریم، ذات آن ها دو چیز هستند، نه یک چیز. پس تعبیر «حیّ الذّات» و «عالم الذّات» برای ما تنها و تنها مفاهیم تنزیهی – به معنایی که گفتیم–

ص: ۱۰۸

دارند، نه چیزی بیشتر از آن.

در حدیث اوّل هم که تعبیر «العلم ذاتُه» و «السّمع ذاته» و «البصر ذاته» به کار رفته است، دقیقاً همین معانی تنزیهی اراده می شود. ماهیچ مفهومی از علم ذاتی یا سمع ذاتی یا بَصَر ذاتی نداریم و هر گونه تصوّری که از علم، سَمع یا بَصَر داشته باشیم، به نحوی برخاسته از همین اوصاف در مخلوقات است.

تفاوت عالِم بودن خدا با عالم بودنِ ما

برای این که تفاوت عالِم بودن خداونـد را با عالِم بودن امثال خودمان بفهمیم، به نکته ی ظریف و زیبایی در حدیث اول اشاره شده است. فرموده اند: علم هست بدون این که معلومی وجود داشته باشد؛ شنوایی هست بدون این که مسموعی موجود باشد و... . آن گاه که اشیاء موجود شدند و در واقع «معلوم» وجود خارجی پیدا کرد، علم بر معلوم واقع می شود.

این بیانات نشان می دهد که علم الهی تابع معلوم نیست و قبل از آن که معلومی وجود داشته باشد، علم به او موجود بوده است. به بیان ساده تر خداونـد قبل از آن که چیزی را بیافرینـد، به همه ی ویژگی ها و حوادثی که برای آن اتّفاق می افتـد، علم دارد. علم او پس از خلق، تفاوتی با علم او پیش از خلق نـدارد. این مطلب شریف در احادیث پیشوایانِ ما به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است. در نامه ای که ایّوب بن نوح برای امام هشتم (ع) نوشته، از ایشان می پرسد:

آیا خدای عزّوجلّ پیش از آن که اشیاء را بیافرینـد، به آن ها عالِم بوده یا آن که علمش در هنگام آفرینش آن ها، به وجود آمده است؟

متن پاسخ امام (ع) چنین است:

لَم یَزَلِ اللهُ عالِماً بِالأشیاءِ قَبلَ أن یَخلُقَ الأشیاءَ کَعِلمِهِ بِالأشیاءِ بَعدَ ما خَلَقَ الأشیاءَ. (۱)

از ازل خداوند به اشیاء عالِم بوده، پیش از آن که اشیاء را بیافریند؛ مانند علم او

ص: ۱۰۹

۱- ۱.همان/۱۴۵-۱۴۶، باب ۱۱، ح۱۳.

به اشیاء پس از آفریدن اشیاء.
حدیثی دیگر هم از امام باقر (ع) دقیقاً بر همین مطلب دلالت می کند:
لَم یَزَل عالِماً بِما کَوَّنَ، فَعِلمُهُ بِهِ قَبلَ کَونِهِ کَعِلمِهِ بِهِ بَعدَ ما کَوَّنَهُ. (۱)
از ازل به آن چه ایجاد کرده عالِم بوده است. پس علم او به آن ها قبل از وجودشان مانند علم او به آن ها پس از ایجاد کردنشان است.
این چگونه علمی است که تابع و برخاسته از معلوم نیست؟ جان کلام در این است که ما از چنین علمی هیچ تصوّر و مفهومی نمی توانیم داشته باشیم. آن چه ما می فهمیم و می توانیم بفهمیم، علم تابعِ معلوم و برخاسته از آن است. این که علمی قبل از وقوع معلوم و بعد از آن تفاوت نکند، چگونگی اش برای ما قابل فهم نیست.
حالا ـ که نمی فهمیم، پس چرا چنین توضیحی داده اند؟ دقیقاً برای این که حساب علم خداوند را از علم های امثال خودمان جدا کنیم و آن را به مخلوقات تشبیه نکنیم. اشتباه فاحش و نابخشودنی را کسانی مرتکب شده اند که خواسته اند از علم ذاتی و علمِ غیر متأثّر از معلوم، تصوّر و مفهومی ارائه دهند و با تشبیه آن به علم مخلوقی، صورتی عقلی یا وهمی از آن ارائه دهند.

عدم تعارض بین «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»

می بینیم که اگر صفات ذات را به همین معنایی که عرض شد، بدانیم و آن ها را صرفاً تنزیهی معنا کنیم، نه تنها تعارضی با مسأله ی «نفی صفات از ذات» پیش نمی آید؛ بلکه این دو مسأله مؤیّد و مکمّل یکدیگرند. اصولاً ضرورت نفی صفات از ذات اقتضا می کند که ما صفاتِ ذات را صرفاً تنزیهی معنا کنیم تا به تشبیه خدا به خلق گرفتار نشویم. از طرف دیگر برای این که ذات پروردگار را منزّه از هر گونه جهل و ناشنوایی و نابینایی و... بدانیم، باید او را «ذاتاً» عالِم و سمیع و بصیر و... بخوانیم.
در تعبیر «ذاتاً عالِم» یا «ذاتاً سمیع و بصیر» به عنایتی وجود دارد؟
ص: ۱۱۰

۱- ۱.همان/۱۴۵، باب۱۱، ح۱۲.

یک عنایت که در این تعبیر وجود دارد، تنزیه ذات مقدّس الهی از جهل و ناشنوایی و... است؛ یعنی این که ذاتِ او را نمی توانیم جاهل بدانیم یا ناشنوا و نابینا بشماریم.

تأکید بر «لِذاته» بودن صفات خداوند در احادیث

اما علاوه بر این، به نظر می آید در بعضی احادیث به نکته ی دیگری هم توجّه داده شده و آن نفی عقیده ی کسانی است که در عصر ائمّه (ع) اعتقاد ساختگی غلطی در مورد صفات الهی داشته اند. این ها به نوعی معتقد به «ادات» و «آلت» برای خدا بوده اند؛ چیزی شبیه آن چه در مورد ما انسان هاست؛ خدای متعال را دارای «سمع» و «بَصَر» می دانستند و سمیع بودن را به سبب «سمع» و بصیر بودن را به سبب «بَصَر» ش به او نسبت می دادند. این ها تا زمان امام هشتم (ع) هم بوده اند. فردی به نام حسین بن خالد می گوید به آن حضرت عرض کردم:

یَابنَ رَسُولِ اللهِ إنَّ قَوماً یَقُولونَ: إنَّهُ عزّوجلّ لَم یَزَل عالِماَ بِعِلمٍ و قادراً بِقُدرَةٍ و حَیّاً بِحَیاةٍ وَ قَدیماً بِقِدَمٍ و سَمیعاً بِسَمعٍ وَ بصیراً بِبَصَرٍ

ای پسر رسول خدا، برخی می گویند: خدای – عزّوجلّ – همواره به سبب وجود علمی، دانا بوده و به سبب قدرتی توانا بوده و به سبب حیاتی، زنده بوده و به سبب قدمتی قدیم بوده و به سبب شنوایی ای شنوا و به سبب بینایی ای بینا بوده است.

ایشان فرمودند:

مَن قالَ ذلِکَ وَ دانَ بِهِ فَقَدِ التَّخَذَ مَعَ اللهِ أُخری وَ لَیسَ مِن وِلایَتِنا عَلی شَیءٍ. لَم یَزَلِ اللهُ عزّوجلّ عَلیماً قادِراً حَیّاً قَدیماً سمیعاً بصیراً لِذاتِهِ، تَعالی عَمَا یَقُولُ المُشرِکُونَ وَ المُشَبِّهُونَ عَلُوّاً کَبیراً. (۱)

کسی که چنین بگوید و به آن معتقد باشد، معبودهای دیگری در عرض خدا اتّخاذ نموده و چیزی از ولایت ما را ندارد. از ازل خدای عزّوجلّ ذاتاً دانا،

ص: ۱۱۱

۱- ۱.همان/۱۴۰، باب ۱۱، ح ۳.

توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. او از آن چه اهل شرک و اهل تشبیه می گویند، متعالی است؛ علوّاً کبیراً.

تعبیر «لذاته» در فرمایش امام رضا (ع) به همین نکته اشاره دارد که عالِم و سمیع بودنِ خداوند به چیزی غیر از ذاتش نیست.

از احادیث برمی آید که این اعتقاد در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) هم. در عراق وجود داشته است. مرحوم صدوق علاوه بر حدیث پیشین، سه حدیث دیگر هم نقل می کند که یکی از امام پنجم (ع) و دو تای دیگر از امام ششم (ع) است. (۱) این ها همگی بر یک مضمون احد دلالت دارند. ما ابتدا یکی از فرمایش های امام صادق (ع) را نقل می کنیم که ایشان در پاسخ به فرد منکر خدا فرموده اند:

هُوَ سَمِیعٌ بصیرٌ، سمیعٌ بغَیرِ جارِحَةٍ وَ بَصیرٌ بِغَیرِ آلَةٍ بَل یَسمَعُ بِنَفسِهِ وَ یُبصِرُ بِنَفسِهِ وَ لَیسَ قَولی: إنَّهُ یَسمَعُ بِنَفسِهِ أنَّهُ شَیءٌ وَ النَّفسُ شَیءٌ آخَرُ، وَ لکِنّی أرَدتُ عِبارَةً عَن نَفسی إذ کُنتُ مَسؤُولاً و إفهاماً لَکَ إذ کُنتَ سائِلاً فَأقُولُ: یَسمَعُ بِکُلِّهِ لا أنَّ کُلَّهُ لَهُ بَعضٌ، وَلکِنّی أرَدتُ إفهامَکَ وَ التَّعبیرُ عَن نَفسی وَ لَیسَ مَرجِعی فی ذلِکَ إلّا إلی أنَّهُ السَّمیعُ البَصیرُ العالِمُ الخَبیرُ بِلا اختِلافِ الذّاتِ وَ لا اختِلافِ المَعنی. (۲)

او شنوا و بیناست؛ شنوا بدون عضوی (برای شنوایی) و بینا بدون ابزاری (برای بینایی)؛ بلکه به خوش می شنود و به خودش می بیند، این که می گوییم: به خودش می شنود، نه این که او چیزی است و «خود» چیز دیگر. اما چون تو سؤال کرده ای و من مورد پرسش قرار گرفته ام، خواستم از آن چه درونم هست، تعبیری برای این که به تو بفهمانم، به کار برده باشم. این است که می گویم: او به کلّ خود می شنود؛ نه این که کلّ او، جزء دارد؛ ولی خواستم منظور خود را به تو بفهمانم و همه ی سخن جز این نیست که او شنوا، بینا،

ص: ۱۱۲

۱- ۱.همان/۱۴۳-۱۴۵، باب ۱۱، ح۸ و ۹ و ۱۰.

۲- ۲.همان، ح ۱۰، همین حدیث را مرحوم کلینی در اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، ح۶ نقل فرموده است.

دانا و آگاه است؛ بدون این که ذات یا معنی مختلف باشد.

می بینیم که امام (ع) برای این که مقصود خود را درست منتقل فرمایند، دو تعبیر به کار برده اند و در هر دو مورد از سوء برداشت مخاطب با عبارات دیگری جلوگیری کرده اند. خلاصه ی فرمایش ایشان این است که خداوند را باید ذاتاً سمیع و بصیر ... دانست؛ نه این که سمعِ او با بَصَرِ او دو جهت مختلف باشند. ایشان تصریح فرموده اند به این که سمیع و بصیر و... بودنِ خدا، «ذات» را مختلف نمی کند و «معنی» هم مختلف نمی شود. توجه شود که «معنی» همان ذات الهی است و این کلمه در لسان اهل بیت (ع) به معنای «مفهوم» نیست؛ چنان که در دفتر اول کتاب توحید توضیح دادیم. (۱)

جالب این است که مفهوم «سمیع» با مفهوم «بصیر» مختلف است، ولی اختلاف این مفاهیم، ذات الهی را مختلف نمی کند. لذا معنای این دو یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ماعُنِیَ بِهِ» این دو، همان ذاتِ پروردگار است. اما مفاهیم این دو با این که صرفاً تنزیهی هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. وقتی او را «سمیع» می نامیم، از ناشنوایی تنزیهش می کنیم و زمانی که او را «بصیر» می نامیم، از نابینای. هر یک از این دو لفظ از جهت خاصّی خداوند را تنزیه می کنند. این اختلاف جهات به مفاهیم آن دو مربوط است؛ اما «معنا» و «ذات» در این دو نوع تنزیه، مختلف نمی شوند.

همین عدم اختلاف در فرمایش امام باقر (ع) به تعبیر دیگری آمده است:

إنَّه سَمیعٌ بصیرٌ، یَسمَعُ بِما یُبصِرُ و یُبصِرُ بِما یَسمَعُ. (۲)

همانا او شنوا و بیناست. به آن چه می بیند، می شنود و به آن چه می شنود، می بیند.

چون در ذات مقدّس خداوند، جهات مختلف فرض نمی شود، نمی توان گفت از جهتی می شنود و از جهت دیگر می بیند؛ یا به چیزی می شنود و به چیزی دیگر می بیند. این اختلاف جهات، ویژگی موجودات مرکّب و دارای اجزاء است. خداوندی که

ص: ۱۱۳

۱- ۱.کتاب توحید ۱/۱۰۴-۱۰۹.

۲- ۲.التّوحید/۱۴۴، باب۱۱، ح۹.

فرض انقسام و جزء داشتن در او راه ندارد، از این امور منزّه است.

نمونه هایی از معانی تنزیهی صفات خداوند در روایات

این که صـفات منسوب به خـدای متعال صـرفاً معنای تنزیهی دارند، یک قاعده ی کلّی است که پیشوایان ما با مثال های مختلف آن را تبیین فرموده انـد. ما نمونه هایی از این مثال ها را در دفتر اول کتاب توحیـد، نقل کرده و توضیـح کافی داده ایم.(۱) اکنون نمونه ای دیگر را مثال می زنیم امام هشتم (ع) می فرمایند:

سُمِّیَ رَبُّنا سَمیعاً لا بِجُزءٍ فیهِ یَسمَعُ بِهِ الصَّوتَ... . وَلکِنَّهُ أخیرَ أنَّهُ لایَخفی عَلَیهِ الأصواتُ لَیسَ عَلی حَدٍّ ما سُمّینا نَحنُ فَقَد جَمَعنا الاسمُ بِالسَّمیعِ وَاختَلَفَ و هکَذا البَصیرُ لا بِجُزءٍ بِهِ أبصَرَ... . ولکِنَّ اللهَ بَصیرٌ لا یَجهَلُ شَخصاً مَنظُوراً إلَیهِ فَقَد جَمَعنا الإسمَ وَاختَلَفَ المَعنی.(۲)

پروردگار ما «شنوا» نامیده شده است؛ نه به سبب جزئی که صدا را با آن بشنود... . ولی او آگاه نموده است که صداها بر او مخفی نمی ماند؛ نه به آن صورتی که ما (سمیع) نامیده شده ایم. پس (ما و او) در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است. هم چنین است «بینایی»؛ نه به سبب جزئی که با آن ببینـد... . ولی خداونـد بیناست؛ (از این جهت که) نسبت به هر چه دیـدنی است، جاهل نیست. پس (ما و او) در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است.

می بینیم الفـاظ «سـمیع» و «بصـیر» برای خـدای متعـال صـرفاً معنـای تنزیهی دارنـد و این که همین الفـاظ بر مخلوقات هم اطلاق می شونـد، سبب تشـبیه در «معـانی» آن هـا نمی شـود. توجّه شود که «معنی» بـا «مفهوم» یکی نیسـتند. فراموش نکنیم که تشـبیه تنهـا در صورتی که معانی مشترک باشـند، لازم می آیـد (إنّما التّشبیهُ فی المعانی (۳))؛ اما مفهوم تنزیهیِ مشترک داشـتن، اگر صرفاً جنبه ی سلبی آن مدّ نظر باشد، موجب تشبیه

ص: ۱۱۴

۱- ۱.کتاب توحید۱/۱۹۴-۲۰۰، ح۳۲و۳۳.

۲- ۲.التّوحید/۱۸۸، باب۲۹، ح۲.

۳- ۳.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب آخر... و هو الفرق ما بین المعانی الّتی تحت اسماء الله و اسماء المخلوقین، ح۱.

نمی شود. (۱)

خلاصه و نتیجه ی کلّ بحث این می شود که: مسأله ی «نفی صفات از ذات الهی» با اثبات «صفات ذات» برای خداوند هیچ منافاتی ندارد. از جهت عقلی صفات ذات همگی برای تنزیه خدای متعال از نقص و حدّ و شباهت به مخلوقات هستند. «نفی صفات از ذات» هم دقیقاً همین معنا را می رساند. چون صفاتی که از ذات نفی می شوند، همگی صفات نقص و حد و از ویژگی های مخلوقی هستند.

از جهت نقلی نیز همه ی احادیثی که کمالاتی را عین ذات خدا می دانند (مانند العلم ذاته و عالمُ الذّات و ذاتٌ علّامهٔ (۲) و علمٌ لا جهلَ فیه (۳))، اشاره به همان بحث عقلی دارند و بر چیزی بیش از آن دلالت نمی کنند.

مُحال عقلی بودن اتّحاد ذات الهی با صفات از زبان تلمیذ علّامه ی طباطبایی

اشتباه بزرگی است اگر کسی تصوّر کند که این گونه احادیث می خواهند صفاتِ کمالیّه مانند علم، حیات، قدرت و... را عین ذات حق بدانند. خوب است یک بار دیگر مُحال بودنِ این فرض را یادآوری کنیم؛ این بار از زبان یکی از تلامیذ مرحوم علّامه ی طباطبایی. ایشان نظر مورد قبول استاد خود را این گونه بیان کرده اند:

هر چیزی که دارای حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدان ها متّصف می باشد، هم چون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدان ها می رسد و برهان آن ها را برای او اثبات می نماید. این مفاهیم بما هیَ مفاهیم محدود و از هم تمایز و در ذوات او راه ندارند وگرنه لازم می آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد و صفات متضادّه و متعدّده در آن مجتمع گردند.

شأن مفهوم کلّیت و کثرت است و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از مفهوم خارج نمی شود. مثلاً ـ اگر بگوییم: علمش بزرگ است و

ص: ۱۱۵

۱- ۱.کتاب توحید۱/۱۹۶-۱۹۸.

۲- ۲.التّوحید/۱۴۴، باب ۱۱، ح۸.

۳- ۳.همان/۱۴۶، ح۱۴.

بی نهایت است، باز مفهوم است. و اگر بگوییم: علمش مانند علم موجودات نیست، باز مفهوم است و مثل کثرت است. تکثیر قیود، آن را شخص خارجی نمی کند و از کثرتِ لازمه ی مفهوم جدا نمی سازد.

مصداق و مُنطبَقٌ علیهِ این مفاهیم در خارج که وجود خارجی اسماء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند و نمی توانند در ذات اقدس خداوندی جای داشته باشند و تا وقتی که عنوان صفات و اسماء را دارند، بدان ذروه ی عالی راه ندارند؛ زیرا اتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنان چه عینیّت با ذات داشته باشند و با آن متّحد باشند.

و به عبارت دیگر مُنطَبِقٌ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است و این حقیقت غیر منطبقٌ علیه مفهوم حیات و قدرت است و منطَبَقٌ علیه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجی بودن و مصداقیّت مفهوم علم است. زیرا لازمه ی کثرت و اختلاف مفاهیم، کثرت و اختلاف مصادیق خارجی آن هاست؛ گرچه آن مصادیق به حمل شایع صناعی متّحد در وجود باشند و مانند زیدٌ حیٌّ عالمٌ قادرٌ بوده باشند.

و در این صورت ذاتی را فرض کرده ایم که در آن قدرت غیر متناهی و علم غیر متناهی و حیات غیر متناهی است و این عین ترکیب است که ذات را حاوی مرکّب از این حقایق نموده باشیم.

... و سرّ این مطلب همانا شأن مفهوم و تناهی و محدودیّت آن است، اگرچه بر سر لفظ صِرف و لایتناهی را هم درآوریم و بگوییم مثلًا: صرف العلم و صرف القدرهٔ و علم و قدرت نامتناهی. اما چون این صرافت و عدم تناهی را بر سر موجودی متعیّن و متمیّزی چون علم و قدرت درآوردیم، نتوانسته ایم از محدودیّت ذاتی خارجش سازیم و فقط خود علم و قدرت درآوردیم، نتوانسته ایم از محدودیّت ذاتی خارجش سازیم و فقط خود علم و قدرت را با این قیود، غیر متناهی در حیطه ی مفهومی خودشان یعنی علم و قدرت فرض کرده ایم. ولی خود معنای علم در ذات خودش محدود به قدرت است و معنی و مفهوم قدرت، محدود به علم است و هر دو محدود به حیات هستند و هکذا.

بنابراین هزاران قید صِرف و بسیط و محض و امثالها علاج درد را نمی کند و توان آن را ندارد که ذات عالی و والا را بدین گونه از ترکیبات مرکّب ننماید و

ص: ۱۱۶

عینیّت ببخشد.

... و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سیّد احمد در مکتوب سوم می فرماید: اصرار این رو سیاه و امیرالمؤمنین (ع) بر سر آن است که بگوییم: صفات محدود و متعیّن اند و نمی توانند با موصوف که ذات است، عینیّت داشته باشند و مراد از نفی صفات از ذات که در خطبه ی حضرت امیرالمؤمنین (ع) وارد شده است، همین مطلب است ولیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعةٍ من المتکلّمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده اند.

... جواب ایشان این است که: حمل بر نفی صفات زائده... حمل مَن درآوردی است و به اصطلاح تعبُّطی و بدون شاهد است، زیرا بر خلاف ظاهر کلام آن حضرت است و برخلاف شواهدی است که آن حضرت در دنبال این عبارت... ذکر کرده اند. (۱)

اشاره ای به اختلاف مشرب فلسفی و عرفانی در بحث اتّحاد صفات با ذات

آن چه از تلمیذ علّامه ی طباطبایی نقل شد، توضیحات ایشان در ذیل مکتوباتی است که میان مرحوم حاج سیّد احمد کربلایی، از اساطین حکمت و عرفان و مرحوم حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، معروف به کمپانی از اساتید مسلّم فلسفه و اصول، ردّ و بدل شده است. مراد ایشان از سیّد، مرحوم سیّد احمد کربلایی و از شیخ، مرحوم شیخ محمدحسین صدرایی – یعنی عینیّت صفات با ذات – است و مرحوم سیّد به شدّت آن را انکار فرموده است. مرحوم شیخ عبارت معروف امیرالمؤمنین (ع) (کمال الإخلاص له نفی الصّیفات عنه) را به تبعیّت از صدرالمتألّهین و فلاسفه ی پیرو ایشان حمل بر صفات زائد بر ذات نموده و مرحوم سیّد به این حمل ایراد گرفته اند. شاگرد علّامه ی طباطبایی به پیروی از استاد خود، سخن سیّد را صحیح دانسته و ادّعای مرحوم

ص: ۱۱۷

۱- ۱.توحید علمی و عینی/۲۰۵-۲۰۹.

شیخ را رد کرده اند.

البتّه عجیب این جاست که ایشان وقتی می خواهند سخن مرحوم کمپانی را رد کنند، می گویند: مرحوم شیخ تبعاً لجماعةٍ من المتکلّمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده اند.

اما آیا با مرحوم صدرالمتألّهین شیرازی صاحب کتاب مهمّ «اسفار» از متکلمین بوده است؟ ما سخن صدرا را در ذیل خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) نقل کردیم که صریحاً آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نموده است. (۱) این سخن البته منحصر به شخص صدرالمتألّهین نیست و تمام فلاسفه ای که پس از ایشان از مرام و مشرب ایشان پیروی کرده اند، بر همین اعتقاد بوده و هستند. اما شاگرد علّامه طباطبایی چند صفحه پس از اظهارات قبلی خود، یادشان می افتد که ملّاصدرا و برخی شاگردان مبرّز فلسفه اش، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده اند و به همین جهت از عینیّت صفات با ذات سخن گفته اند:

مرحوم صدرالمتألّهین و مرحوم سبزواری قدس الله اسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و الهیین راسخ می باشند ولیکن، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده اند. (۲)

دیدگاه مرحوم سیّد احمد کربلایی درباره ی عدم عینیّت صفات با ذات

مرحوم سیّد احمد کربلایی در پاسخ به مرحوم کمپانی که کمالاتِ علم و قدرت و حیات را متّحد با ذات الهی دانسته، چنین آورده اند:

ذات، پدرِ پدر جدّ علم است، مُوجِد العلم است، لا کسایر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً و صارالقدرةُ قدرةً. فهو ینبوع العلم و القدرة و الحیاة و سایر الکلمات... بلی چون کمال خود را بر این صفات بینند، بر او تعالی نیز اعتبار می کنند و ذلک کما أنَّ البعوضة تتوهّم أنَّ للهِ تعالی جَناحَین. (۳)

ص: ۱۱۸

۱- ۱.اسفار ۶/۱۴۰.

۲- ۲.توحید علمی و عینی/۲۱۳.

۳- ۳.همان/۷۶و۷۷، مکتوب سوم مرحوم سیّد.

این سخن مرحوم سیّد احمد کربلایی را مقایسه کنید با استدلالی که مرحوم علّامه ی طباطبایی در المیزان ذیل آیه ی «ولِلهِ الأسماء الحُسنی» مرقوم فرموده و ما آن را توضیح دادیم، ایشان از این که خدا مالک همه ی کمالات هستی است، نتیجه گرفته اند که خودِ ذات، متّصف به همه ی آن هاست. فرمایش مرحوم سیّد احمد در واقع ناظر به همین عقیده می باشد.

ذات حق را نمی توان مصداق کمالات هستی دانست، او مُوجِدالعلم (ایجاد کننده ی علم) و ینبوع العلم (سرچشمه ی علم) و سایر کمالات است؛ نه این که عین آن ها باشد. کسی که چنین گمان کند، مصداق حدیثی است که فرموده اند:

لَعَلَّ النَّملَ الصَّغارَ تَتَوَهَّمُ أنَّ لِلهِ زبانَیَتَینِ فَإنَّ ذلکَ کمالُها... . (۱)

یعنی مورچه های کوچک با قیاس به خود، برای خداوند دوشاخک توهّم می کنند و داشتنِ آن ها را کمال خود و خدا می پندارند. عین همین است کسی که کمالاتِ خود را (البتّه با قید نامتناهی و صِرف و امثال این ها) به خداوند نسبت می دهد و متّصف نبودن خدا را به این کمالات نقص او می پندارد.

دفاع علّامه ی طباطبایی از نظر مرحوم سیّد احمد کربلایی در برابر فلاسفه

البتّه مرحوم علّامه ی طباطبایی در تذییلاتی که بر مکتوبات مرحوم کربلایی و مرحوم کمپانی نگاشته اند، به شدّت از این نظر مرحوم سیّد احمد دفاع کرده اند؛ اما در قسمت هایی از تفسیر المیزان، قول مشهور فلاسفه را بیان فرموده اند. به هر حال قصد ما از تطویل این بحث و استناد به سخنان بزرگان فلاسفه و عرفا این نبوده که از مبانی عرفانی هم دفاع کنیم و آن ها را صحیح بشماریم. غرض این بود که اصل مطلب، یعنی عدم اتّحاد ذات و صفات را با دلیل عقل و نقل به اثبات رسانیم و در ضمن، برخی از مواردی را که بزرگان عرفا در ردّ دیدگاه های فیلسوفان بزرگی هم چون صدرالمتألّهین آورده اند، به عنوان تأیید ذکر نماییم تا شاهد حقّی باشد برای مباحث عقلی و

ص: ۱۱۹

۱- ۱.بحارالأنوار۶۹/۲۹۳. توضیح این حدیث شریف در دفتر اول کتاب توحید/۱۷۸ –۱۸۰ گذشت.

استفاده هایی که از احادیث ائمّه (ع) نموده ایم. اما ذکر این شواهد به هیچ وجه به معنای پذیرفتن همه ی سخنان ایشان یا مبانی فکری این بزرگواران نیست. آن ها در جای خود باید مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

به عنوان آخرین نمونه از این قبیل، ملاحظه فرمایید نوشته ی مرحوم سیّد احمد کربلای را در توضیح فرمایش امیرالمؤمنین (ع) که فرمودند: هر صفتی به غیرّیتش با موصوف گواهی می دهد:

قوله: «لِشَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ...» سبحان الله! حضرت استدلال می فرماید که: صفتیت مقتضی امتیاز است، پس اگر عینیّت است، لیس بِصِفَةٍ حتّی این که اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادهٔ... . (۱)

دقیقاً همان استدلالی که بر آن اصرار داشتیم، مورد تأکید ایشان است که صفت بودن، مقتضی امتیاز از موصوف است. بنابراین اگر چیزی عین ذات باشد، دیگر نمی تواند صفت باشد. حتی اگر کمالی هم چون علم را نامحدود کنیم، با برداشتن حدّ آن هم با ذات یکی نمی شود؛ چون حضرت امیر (ع) فرموده اند: «هر» صفتی به غیرّیتش با موصوف شهادت می دهد؛ چه آن صفت محدود باشد و چه آن را نامحدود فرض کنیم.

تعجّب در این است که کسانی به خاطر حفظ چارچوب های فکری و ذهنی خود، حاضر می شوند از دلالتِ صریح و روشن روایات، چشم بپوشند و آن ها را بر خلاف مدلولشان طابق میل و سلیقه ی خویش توجیه و تأویل نمایند. به راستی اگر کسی به قصد علم آموزی از مکتب توحیدی اهل بیت (ع) در برابر احادیث نورانی ایشان زانو بزند و مفروضات قبلی خود را – که نوعاً با ادلّه ی عقلی هم صریحاً مخالفت است – ملاک قرار ندهد، در بحث «نفی صفات از ذات پروردگار» به چه نتیجه ای می رسد؟ آیا خدای متعال را از اتّصاف به هر صفتی منزّه می دارد یا به عینیّت صفات با ذات معتقد می شود؟!

ص: ۱۲۰

۱- ۱.توحید علمی و عینی/۸۳، مکتوب سوم مرحوم سیّد.

اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث

آخرین نکته ای که در این بحث طولانی متذکّر می شویم، این است که پیشوایان معصوم ما در کنار اصرار شدید بر نفی هر گونه صفتی از خداوند متعال، معنایی دیگر از «صفت» را به ذات مقدس پروردگار نسبت داده اند. البته این معنا با توصیف ناپذیری او- به معنایی که تا کنون گفته ایم - کاملاً سازگار است. آن معنای مقبول این است که مخلوقات خداوند را صفت و نشانه ی او نامیده اند. همان طور که در ابتدای کتاب بیان شد، «اسم» و «صفت» هر دو به معنای علامت و نشانه هستند و تفاوتی بین معانی آن ها نیست. اسمای الهی همان صفاتی هستند که او خود را به آن وصف نموده است. امام باقر (ع) فرمودند:

إنَّ الأسماء صِفاتٌ وَصَفَ بِها نَفسَهُ. (۱)

همانا اسمای (الهی) صفاتی هستند که (او) خودش را به آن ها وصف کرده است.

این که خدا خودش را به آن ها وصف کرده - چنان که قبلا گفته ایم - به این معناست که آن ها را نشانه و علامت خود قرار داده است. توضیح «معرفت بالاسم و بالآیة» موکول به دفتر آینده ی کتاب توحید است؛ إن شاءالله تعالی. این جا صرفاً به مخلوقیّت اسماء و صفات الهی اشاره می کنیم تا تفاوت صفتی که خداوند برای خود قرار می دهد، با توضیحی که عین تشبیه است، روشن شود. عبارتی که در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) در این خصوص آمده، این است:

الَّذی سُئِلَتِ الأنبیاءُ عَنهُ فَلَم تَصِفهُ بِحَدٍّ وَ لا بِنَقصٍ بَل وَصَفَته بأفعالِهِ وَ دَلَّت عَلَیهِ بِآیاتِهِ. (۲)

(خداوند) همان کسی است که از پیامبران در مورد او سؤال شد. پس او را به

ص: ۱۲۱

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب المعبود، ح۳.

۲- ۲.التّوحید/۳۲، باب۲، ح۱. همین عبارت در اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۷ به این صورت آمده است: الَّذی... و لا بِبَعضٍ بَل وَصَفَتهُ بِفِعالِهِ... .

حدّی و نقصی وصف نکردند؛ بلکه به افعالش وصف نموده و به آیاتش بر او دلالت کردند.

افعال الهی همان آفریده های او هستند و آیات هم نشانه های او در خلقت. پیامبران الهی به تبعیّت از پروردگار خود، او را به مخلوقاتش وصف کردند؛ یعنی مخلوقات را به عنوان اسم و صفتِ خداوند معرّفی کردند تا آن ها وسیله ای برای معرفت او باشند (معرفت بالاسم و بالآیهٔ). پس آن صفتی که می توان به خدا نسبت داد، همانا مخلوقات او هستند. البته این ها دو گونه هستند: تکوینی (کَونی) و تدوینی (لفظی). توضیح معرفت الهی به هر یک از این دو گونه اسم و صفت به فضل الهی در کتاب توحید، دفتر چهارم، خواهد آمد؛ إن شاءالله.

محدود نشدن خداوند به صفات مخلوقی خویش

فعلاً می خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که توصیف خداوند خودش را که به معنای خلق اسم و صفت برای خویش است، هیچ ربطی به توصیف تشبیهیِ او ندارد و به هیچ وجه ذات الهی را محدود نمی کند. عبارت زیبای امیرالمؤمنین (ع) که فرمودند:

لا تَحُدُّهُ الصِّفاتُ. (۱)

صفات او را محدود نمی کنند.

می تواند اشاره به همین نکته ی لطیف باشد که هر چند خداوند اسماء و صفاتی برای خودش قرار داده، اما بر خلاف توصیفات بشری، این صفات، خداوند را حد نمی زنند و نسبت نقص به او وارد نمی کنند (فَلَم تَصِفهُ بِحَدٍّ وَ لا بِنَقصٍ). همه ی توصیفات بشری از طریق القای مفاهیم بر ذات الهی است که لازمه ی آن، حد زدن و نسبت نقص دادن به ذات الهی می باشد. اما صفاتی که خداوند برای خود قرار داده، او را حد نمی زنند، چون هیچ مخلوقی خالق متعال را محدود نمی کند. به همین جهت گاهی چنین تعبیر می کنیم که خدای متعال، صفت دارد ولی خودِ او موصوف به آن صفت نمی شود. اگر موصوفیّت

ص: ۱۲۲

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۴.

به معنای محدودیّت باشد، قطعاً خداوند «موصوف» واقع نمی شود؛ چون صفاتِ او چیزی از ذاتِ او را نشان نمی دهند. هر صفتی در مخلوقات او هستند، هیچ کشف و حکایتی از هیچ جهت از خالق خویش ندارند. این است معنای این که می گوییم: اسماء و صفات نشانه های پروردگارند؛ اما او را نشان دار نمی کنند؛ یا گفته می شود: مخلوقات، صفات الهی هستند؛ ولی او موصوفِ به این ها نیست.

گاهی هم این طور می گوییم: موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت خویش قرار داده؛ نه چیزی بیش از این.

به هر حال در معارف توحیدی اهل بیت (ع) اسماء و صفات، همگی مخلوق اند. به فرمایش حضرت جواد الأئمّه (ع).

الأسماءُ و الصِّفاتُ مَخلوقاتٌ... و المَعنیُّ بِها هُوَ الَّذی لا یَلیقُ بِهِ الإختِلافُ. (۱)

اسماء و صفات (همگی) مخلوق اند... و مقصود از آن ها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست.

این اسماء و صفات نشانه هایی هستند برای یک مقصود واحد و آن «الله» - جلّ جلاله — است. اگر این صفات الهی، او را نشان دار می کردند، نسبت دادن این صفات به او، موجب اختلاف در ذات پروردگار می شد؛ ولی چون هیچ حدّی به او نمی زنند و هیچ چیزی رادر او نشان نمی دهند، همگی یک مقصود و یک «معنی» دارند و آن خدای واحدی است که از هیچ جهت انقسامی نمی پذیرد.

این مطلب که اسماء و صفات مختلف یک معنای واحد داشته باشند، در فرهنگ توحید بشری، امری بی معنا محسوب می شود؛ ولی در معارف توحیدی اسلام و قرآن که اهل بیت (ع) بیان فرموده اند، نکته ای زیبا و بسیار دقیق تلقّی می شود.

ص: ۱۲۳

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معانی الأسماء و اشتقاقها، ح۷.

معرّفی دعای تسبیح

در پایان این بخش که سراسر آن، بحث درباره ی تنزیه و تسبیح پروردگار بود، به معرّفی دعای عظیم الشّأن و جلیل القدری می پردازیم که جبرئیل امین آن را از طرف خدا به صورت صحیفه ای مکتوب برای رسول گرامی اسلام (ص) هدیه آورده است. مرحوم سیدبن طاووس در کتاب شریف «مهج الدّعوات» متن کامل این دعا را نقل کرده و حجمی نزدیک به دو برابر خود دعا، فضایل و برکات آن را آورده است. این دعا سراسر تسبیح خداست و حتّی یک مورد درخواست و سؤال هم در آن وجود ندارد. به همین دلیل گاهی به نام «دعای تسبیح» خوانده می شود. ابتدا بخش کوچکی از فضایل آن را نقل می کنیم و سپس جملاتی از آن را ترجمه می کنیم تا خواننده ی علاقه مند در هنگام خواندنِ آن، توجّه به محتوا و مضامین آن هم داشته باشد.

امیرالمؤمنین (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده اند که فرمودند:

در حالی که پشت مقام (ابراهیم (ع)) نماز می خواندم، جبرئیل بر من نازل شد. وقتی از نماز فارغ شدم، برای امّتم از خدای متعال طلب مغفرت نمودم. جبرئیل به من گفت: ای محمد، می بینیم که نسبت به امّت خود حریص هستی و خدای متعال نسبت به بندگانش مهربان است.

پیامبر (ص) به جبرئیل فرمودند: ای برادرم، تو حبیب من و حبیب امّت من هستی. دعایی به من بیاموز که امّت من پس از من به آن مرا یاد کنند. پس جبرئیل به من گفت: ای محمد، تو را سفارش می کنم به امت خود امر فرمایی که ایم البیض – سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم – هر ماه را روزه بگیرند. ای محمد، تو را سفارش می کنم به امّت خود دستور فرمایی که با این دعای شریف دعا کنند؛ چرا که حاملان عرش، عرش را با این دعا حمل می کنند و من به برکت این دعا به زمین فرود می آیم و به آسمان بالا می روم. این دعا بر درهای بهشت به سبب این دعا گشوده می شود و روز قیامت آفریدگان، به امر خدا، به سبب این دعا محشور می شوند... .

سپس پیامبر (ص) ثواب این دعا را از جبرئیل سؤال می کند. ایشان می گوید: ای محمد، از من چیزی پرسیدی که توانایی توصیفش را ندارم و جز خدا

ص: ۱۲۴

کسی اندازه ی آن را نمی داند. ای محمد، اگر همه ی درختان دنیا قلم می شدند و همه ی دریاها مرکّب و همه ی خلایق نویسنده، نمی توانستند ثواب خواننده ی این دعا را بنویسند!

آن گاه به تفصیل، بخشی از ثواب های خواندن این دعای شریف را نقل فرمودند و در پایان، جبرئیل به پیامبر (ص) عرض می کند: از فضایلی که درباره ی این دعا ذکر کردم، تعجّب نکن زیرا در آن اسم اعظم خدای متعال است و... . هر کس دعا را خواند یا حفظ کرد یا از روی آن نوشت، پس در دادن آن به دیگر مسلمانان بخل نورزد. پیامبر خدا (ص) فرمودند: من در هیچ جنگی این دعا را نخواندم، مگر آن که به برکت آن بر دشمنانم پیروز شدم و نیز فرمودند: هر کس این دعا را بخواند، به صورت او نور اولیای (خدا) داده می شود و هر امر سختی برایش آسان می گردد... . (۱)

دعای شریف با این جملات آغاز می شود:

سُبحانَ اللهِ العَظیمِ وَ بِحَمدِهِ، سُبحانَ اللهِ العَظیمِ وَ بِحَمدِهِ، سُبحانَ اللهِ العَظیمِ وَ بِحَمدِهِ، سُبحانَهُ مِن إلهٍ ما أملَکَه و سُبحانَهُ مِن مَلیکٍ ما أقدَرَهُ وَ سُبحانَهُ مِن قَدیرٍ ما أعظَمَهُ وَ سُبحانَهُ مِن عَظیمٍ ما أجَلَّهُ... . (۲)

منزّه می دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می کنم. منزّه می دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می کنم. منزّه می دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می کنم. منزّه است او؛ معبودی که عجب پادشاهی ای دارد! منزّه است او؛ پادشاهی که چه قدرتی دارد! منزّه است او؛ توانایی که عجب عظمتی دارد! منزّه است او؛ بزرگی که چه جلالتی دارد!

در همه ی عبارات دعا به جز ابتدا و انتهای آن، صیغه ی تعجّب (بر وزن ما افعَلَه) به کار رفته و به همین صورتی که نمونه هایش ذکر شد، معنا می شوند. از این دعای شریف و فضایلی که برای آن ذکر شده، گوشه ای از اهمیّت و عظمت خاصّ تسبیح خداوند متعال روشن می گردد.

ص: ۱۲۵

۱- ۱.مهج الدّعوات/۷۹-۸۱.

۲- ۲.همان/۸۲.

ص: ۱۲۶

ص: ۱۲۷

ص: ۱۲۸

بخش دوم: توحید خدای سبحان

اشاره

در ادامه ی بحث تسبیح و تنزیه پروردگار در این بخش به توضیح و تکمیل بحث «توحید خداوند» می پردازیم. یادآوری می کنیم که در بحث اثبات صانع (دفتر اول کتاب توحید)، فصل آخر را به «توحید صانع متعال» اختصاص دادیم و ضمن آن هفت حدیث کلیدی و مهم را از ائمّه ی طاهرین (ع) نقل کرده، توضیح دادیم.

دیدیم که به تعبیر امیرالمؤمنین (ع) خدای متعال «أحَدیُّ المعنی» است و خود ایشان این اصطلاح را چنین معنا کردند:

یَعنی بِهِ أنَّهُ لا یَنقَسِمُ فی وُجُودٍ وَ لا عَقلٍ وَ لا وَهم. (۱)

خدای متعال نه انقسام وجودی می پذیرد، نه عقلی و نه وهمی. به طور کلّی وحدت خداوند را می توان به دو معنا دانست: یکی انقسام ناپذیری او و دیگر نفی تشبیه از ذات مقدّسش. همه ی توضیحاتی که در مورد توحید صانع متعال گفته شد، در توحید خداوند سبحان نیز ساری و جاری است.

ضمناً از احادیث گهربار پیشوایان معصوم خود آموختیم که احدیّت پروردگار به وحدت عددی نیست و تفسیر جمعی جملی توحید، این است که آن چه را بر خلق رواست، برای خالق جایز نشماریم:

أمَّا التَّوحیدُ فَأن لا تُجَوِّزَ عَلی رَبِّکَ ما جازَ عَلَیکَ. (۲)

ص: ۱۲۹

۱- ۱.التَّوحید/۸۴، باب۳، ح۳.

۲- ۲.همان/۹۶، باب۵ف ح۱.

ص: ۱۳۰

فصل ۱: اهمیّت و فضیلت سوره ی توحید

اشاره

اکنون می خواهیم مباحث پیش گفته درباره ی توحید را تکمیل نماییم. به این منظور مروری خواهیم داشت بر تفسیر سوره ی «توحید» یا «اخلاص» از زبان ائمّه ی هدی (ع) که به فرموده ی خودشان این سوره ی شریف در قرآن کریم، «نِسبَهُ» یا شناسنامه ی خداوند متعال است:

امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

نِسبَهُ اللهِ عزّوجلّ «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ». (۱)

شناسنامه ی خدای متعال، «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» است.

در حدیث دیگری که از امام صادق (ع) نقل شده، آمده است که یهودیان به پیامبر گرامی اسلام (ع) عرضه داشتند:

اِنسِب لَنا رَبَّکَ.

نَسَب پروردگارت را برای ما بیان کن.

سه بار این درخواست را تکرار کردند و پاسخی نشنیدند. سپس در پاسخ آن ها سوره ی مبارکه ی «توحید» نازل گردید. (۲)

ص: ۱۳۱

۱- ۱.معانی الأخبار/۱۴۰، ح۱.

۲- ۲.التّوحید/۹۳، باب۴، ح۸.

علاقه ی شدید امیرالمؤمنین (ع) به سوره ی توحید

در فضیلت و اهمیّت این سوره ی مبارکه همین بس که دوست داشتنِ آن نشانگر محبوب بودن نزد خدای عزّوجلّ است. فضایل مولا۔امیرالمؤمنین (ع) آمده است که وقتی از سوی پیامبر (ص) برای جنگی اعزام شدند، در برگشت، ایشان از همراهان درباره ی امیرالمؤمنین (ع) سؤال فرمودند. آن ها – با کمال تعجّب – گفتند: همه چیز خوب بود جز این که ایشان در همه ی نمازهای جماعت خود سوره ی توحید را می خواند! (از آن جا که بالاخره می خواستند عیبی از آن حضرت بجویند و چیزی نیافتند، این مسأله را مطرح کردند!)

پیامبر (ص) وقتی از امیرالمؤمنین (ع) علّت را جویا شدند، حضرت عرضه داشتند:

لِحُبّی لِقُل هُوَ اللهُ أحَدٌ.

به خاطر محبّتم نسبت به این سوره.

جواب رسول گرامی اسلام (ص) این بود:

ما أحَبَبتَها حَتّی أحَبَّکَ اللهُ عزّوجلّ. (۱)

این سوره را دوست نداشته ای، مگر این که خدای عزّوجلّ دوستت داشته است.

یعنی دوست داشتن این سوره، نشانه ی محبوبیّت نزد خداست.

«قل هوالله» ثلث کتب آسمانی

هم چنین در فضیلت قرائت این سوره از امام صادق (ع) چنین آمده است:

مَن قَرَأ «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» مَرَّةٌ واحِدَةً فَکَأَنَّما قَرَأ ثُلثَ القُرآنِ وَ ثلثَ التَّوراةِ وَ ثُلثَ الإنجیلِ وَ ثُلثَ الزَّبورِ. (۲)

ص: ۱۳۲

۱- ۱.همان/۹۴، باب۴، ح۱۱.

۲- ۲.همان/۹۵، باب۴، ح۱۵.

هر کس یک بار سوره ی توحید را قرائت کند، گویی یک سوم قرآن، یک سوم تورات، یک سوم انجیل و یک سوم زبور را خوانده است.

البته خواندن سه بار سوره ی توحید مانند یک ختم قرآن است. (۱) در فرمایشی پیامبر اکرم (ص) خودِ امیرالمؤمنین را مَثَل سوره ی «قُل هُوَ اللهُ أحدٌ» خواندند و به ایشان خطاب فرمودند:

إنَّما مَثَلُکَ مَثَلُ «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» فَإنَّهُ مَن قَرَأها مَرَّةً فَکَأنَّما قَرَأ ثُلثَ القُرآنِ وَ مَن قَرَأها مَرَّتَینِ فَکَأنَّما قَرأ ثُلثی القُرآنِ وَ مَن قَرَأها ثلاثَ مَرّاتٍ فَکَأنّما قَرَأ القُرآنَ وَ کذلکَ مَن أحبّکَ بِقَلبِهِ کانَ لَهُ مِثلُ ثُلثِ أعمالِ العِبادِ وَ مَن أحَبَّکَ بِقَلبِهِ وَ نَصَرَکَ بِلِسانِهِ کانَ لَهُ مِثلُ ثلثَی ثوابِ أعمالِ العِبادِ وَ مَن أحَبَّکَ بِقَلبِهِ وَ نَصرَکَ بِلِسانِهِ وَ یدِهِ کانَ لَهُ مِثلُ ثَوابِ العِبادِ. (۲)

مثَل تو، مثل سوره ی «قُل هوَ اللهُ أحدٌ» است. کسی که یک بار آن را بخواند، مثل این است که یک سوم قرآن را خوانده است. کسی که دو بار آن را بخواند، مانند این است که دو سوم قرآن را خوانده است. کسی که سه بار آن را بخواند، مثل این است که همه ی قرآن را خوانده است. همین طور کسی که تو را با قلبش دوست بدارد، نظیر یک سوم پاداش اعمال همه ی بندگان (خدا) را می برد. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبانش یاری ات نماید، مانند دو سوم ثواب اعمال بندگان نصیبش می شود. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبان و دستش یاری ات کند، معادل پاداش همه ی اعمال بندگان را برده است.

شاید یکی از اسرار دوست داشتن سوره ی توحید توسّط امیرالمؤمنین (ع) از همین حدیث نورانی روشن شود.

ص: ۱۳۳

۱- ۱.کمال الدّین و تمام النّعمهٔ، باب ۵۰، ح۶.

۲- ۲.بحارالأنوار۲۷/۹۴، ح۵۴ به نقل از المحاسن.

قرائت سوره ی توحید در بیماری و سختی

خواندن این سوره ی مبارک، وقتی انسان گرفتار بیماری یا سختی خاصّی می شود، مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. امام صادق (ع) در این خصوص نکته ی عجیبی را تذکّر فرموده اند:

مَن أصابَهُ مَرَضٌ أو شِدَّةٌ و لَم یَقرَأ فی مَرَضِهِ أو شِدَّتِهِ بِقُل هُوَ اللهُ أحَدٌ ثُمَّ ماتَ فی مَرَضِهِ أو فی تِلکَ الشِّدَّةِ الَّتی نَزَلَت بِهِ فَهُوَ مِن أهلِ النّارِ. (۱)

کسی که به بیماری یا سختی ای گرفتار شود و در حال بیماری یا گرفتاری اش، «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» را نخواند؛ سپس در همان بیماری یا گرفتاری که بر سرش آمده بمیرد، اهل آتش خواهد بود!

هشدار عجیبی است به اهل توحید که اگر بیمار یا گرفتار می شوند، در آن حال از خواندن سوره ی توحید غفلت نکنند. بی توجّهی به این امر ممکن است عاقبتِ بدی به دنبال داشته باشد. شاید علّت این تأکید شدید آن است که مؤمن موحّد در حال سختی و مرض بالأخره یاد خدای خود می کند و اگر در حالت عادی از یاد او غافل است، در حال بیماری یا ختی امکان ندارد که خدای خود را فراموش نماید. در هنگام بلا و مصیبت انسان مؤمن قطعاً متذکّر ولی نعمت خویش می شود و از او امید نجات از بلا را می برد.

سوره ی توحید به بهترین وجهی معرِّف خداست و از این رو بالأخره فرد موحّد در طول بیماری یا گرفتاری اش یک بار هم که شده، آن را می خواند. آن قدر غفلت نمی کند که در آن مرض یا سختی بمیرد و یک بار هم با قرائت این سوره ی شریف، خدای خود را یاد نکند. چه بسا خدای ناکرده غفلت از این امر باعث شود که خدای متعال لطف بی دریغ خود را از آن فرد بیمار یا گرفتار، دریغ نماید و همین سبب سلب ایمانش در هنگام مرگ گردد. اگر چنین شود، بی ایمان از دنیا می رود و در زمره ی اهل آتش قرار می گیرد.

ص: ۱۳۴

۱- ۱.ثواب اعمال و عقاب الاعمال/۱۲۸، باب ثواب قرائة قل هوالله احد، ح۳.

خواندن سوره ی توحید در هر جمعه

در زمان های خاصّی که مناسبت بیشتری با یاد کردن خدا دارد، تأکید بیشتری هم بر خواندنِ سوره ی توحید شده است. مثلاً روز جمعه که «سیّدالایّام» و بزرگ تر از روز عید فطر و قربان دانسته شده است (۱)، اهمیّت قرائت سوره ی توحید بسیار بیشتر است؛ تا آن جا که امام صادق (ع) فرمودند:

مَن مَضَت لهُ جُمعَةً وَ لَم یَقرَأ فیها بِقُل هُوَ اللهُ أحَدٌ ثُمَّ ماتَ ماتَ علی دینِ أبی لَهَبٍ. (۲)

هر کس جمع ای بر او بگذرد و در آن «قُل هُوَاللهُ أحَدٌ» را نخواند و سپس بمیرد، بر دین ابولهب مرده است.

البته گاهی در احادیث، «جمعه» به معنای «هفته» است. اگر در این حدیث معنای «هفته» مراد باشد، آن وقت مضمونش این است که نباید یک هفته بر شخص مؤمن بگذرد و یک بار هم سوره ی توحید را نخواند. هر کدام باشد، احتمالی که در بیان علّت این تأکید امام (ع) می توان داد، شبیه توضیحی است که در ذیل حدیث قبلی بیان شد.

فضیلت قرائت سوره ی «توحید» در نماز

اما قرائت این سوره ی مبارک در نمازها (به خصوص نمازهای واجب) مورد توجّه بیشتری است؛ تا آن جا که اگر فردی در شبانه روز یک بار هم این سوره را در نمازهایش نخواند، جز نمازگزاران محسوب نمی شود. امام صادق (ع) فرمودند:

مَن مَضی بِهِ یَومَ واحِدٌ فَصَلّی فیهِ خَمسَ صَلَواتٍ وَ لَم یَقرَأ فیها بِقُل هُوَ اللهُ أحَدٌ قیلَ لَهُ: یا عَبدَ اللهِ لَستَ مِنَ المُصلّین. (۳)

هر کس روزی بر او بگذرد که در آن پنج نماز بگذارد و در هیچ کدام «قُل هُوَ

ص: ۱۳۵

۱- ۱.بحارالانوار/۸۹/۲۶۷، ح۵ به نقل از الخصال.

۲- ۲.ثواب الاعمال و عقاب الاعمال/۱۲۸، باب ثواب قرائهٔ قل هو الله أحد، ح۲.

۳- ۳.همان/۱۲۷، ح۱.

اللهُ أحَدٌ» را نخواند، به او گفته می شود: ای بنده ی خدا، جزء نمازگزاران نیستی!

به نظر می آید که پنج نماز در یک روز اشاره به نمازهای واجب در شبانه روز باشد. نمازگزار حقیقی کسی است که در پنج نماز خود در هر روز حدّاقل یک بار هم که شده، سوره ی توحید را تلاوت کند. روشن است مراد امام (ع) این نیست که چنین فردی، تکلیف فقهی خود را در مورد نماز ادا نکرده است؛ این فضیلت به قبولی نماز و درجه و رتبه ی نمازگزار مربوط می شود. هر چه اهتمام به قرائت این سوره ی مبارک بیشتر باشد، نماز انسان و خود او در درجه ی بالاتری خواهند بود. کسی مانند امیرالمؤمنین (ع) در آن درجه ی ایمان، در همه ی نمازهای واجب خود – که به جماعت می خواندند – خواندن سوره ی توحید را ترک نمی کردند. تأسّی به آن امیر ایمان، اقتضا می کند که انسان از این امر مهم غفلت ننماید.

در روایتی هم چنین نقل شده است:

ما زَکَت صَلاةُ مَن لَم یَقرَأ فیها «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ». (۱)

نماز کسی که در آن «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» نخواند، پاکیزه نیست.

پاکیزگی عمل به پذیرفته شدنش در درگاه الهی است و نمازی که در آن سوره ی توحید قرائت نشود، احتمالاً یکی از شرایط قبولی را ندارد؛ یا حدّاقل می توان گفت در مقایسه با نمازی که با سوره ی توحید خوانده شود، در درجه پایین تری قرار دارد البته نمازهایی مانند نماز ظهر روز جمعه یا نماز عشاء در شب جمعه که در آن ها سفارش به خواندن سوره های خاصّی (۲) شده است، از این قاعده کلّی استثنا می شوند به هر حال همه ی این ها اهمیت خواندن سوره ی توحید را در نمازها به خوبی روشن می کند.

ص: ۱۳۶

۱- ۱.بحارالأنوار ۸۵/۳۱، ح ۲۱ به نقل از الاحتجاج.

۲- ۲.برای نماز ظهر جمعه در رکعت اوّل، سوره ی جمعه و در رکعت دوم، سوره ی منافقون و برای نماز عشای شب جمعه در رکعت اول، سوره ی جمعه و در رکعت دوم، سوره ی اعلی سفارش شده است.

خواندن سوره ی «توحید» در تعقیب نماز

قرائت این سوره پس از نمازهای واجب هم مستحب است. آثار و فوایـد شـگفتی برای این عمل ذکر فرموده اند. از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:

مَن کـانَ یُؤمِنُ بِـاللهِ وَ الیَوم الآخِرِ فَلا یَدَع أن یَقرَأ فی دُبُرِ الفَریضَـةِ بِقُل هُوَ اللهُ أحَـدٌ فَإنَّه مَن قَرَأها جَمَعَ اللهُ لَهُ خَیرَ الـدُّنیا وَ الآخِرَةِ وَ غَفَرَلَهُ وَ لِوالِدَیهِ وَ ما وَلَدا. (۱)

هر کس به خدا و قیامت ایمان دارد، نباید خواندن «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» را پس از نماز واجب ترک کند. پس هر که آن را (پس از نماز واجب) قرائت کنـد، خداونـد خیر دنیـا و آخرت را برایش جمع می کنـد و خـود او و پـدر و مـادرش و فرزنـدان آن هـا (برادران و خواهرانش) را می آمرزد.

توجّه داشـتن به این امر خود به خود انسان را بیشتر متذکّر خدا می کند و چه بسا موجب شود که اصلاً گناهی مرتکب نشود یا کمتر دور گنـاه بچرخـد. یکی از برکـات عجیب این سوره ی مبـارک بـا یازده بار قرائتِ آن پس از ادای نماز صـبح آشـکار می شود. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند:

مَن قَرَأَ «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» إحدی عَشرَةَ مَرَّةٌ فی دُبُرِ الفَجرِ لَم یَتبَعهُ ذلِکَ الیَوم ذَنبٌ وَ إن رُغِمَ أنفُ الشَّیطانِ. (۲)

هر کس پس از نماز صـبح یازده بار «قُل هُوَ اللهُ أحَـدٌ» بخوانـد، در آن روز گناهی از او سـر نمی زند؛ هر چند بینی شـیطان به خاک مالیده شود.

قبول این فضـیلت به معنای نفی اختیار انسان نیست. انسان – چه پس از نماز صـبح یازده بار سوره ی توحیـد بخواند و چه نخواند– هر روز در انجـام و ترک گنـاه مختـار است. نبایـد کسـی گمـان کنـد که اگر روزی توفیق عمـل به این حـدیث را پیـدا کرد، دیگر خیالش راحت است و هر کاری کند به گناه نمی افتد؛ هرگز چنین نیست.

ص: ۱۳۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب فضل القرآن، باب فضل القرآن، ح۱۱.

۲- ۲.ثواب الاعمال و عقاب الاعمال/۲۷۶، ح۸.

قطعاً مترتّب شدن فضایل و آثار یک عمل مشروط به شرایطی است که چه بسا در بیان یک حدیث به همه یا حتّی برخی از آن ها اشاره نشود. بنابراین نمی توان صرفاً به معنای ظاهری یک حدیث اکتفا کرد و قیود و شروط احتمالی آن را نادیده گرفت. چه بسا خواندنِ این یازده بار شرایط و آدابی داشته باشد که در متن خود حدیث به آن اشاره نفرموده اند؛ یا فردی که قرائت می کند، باید دارای خصوصیّاتی باشد تا همه ی این برکات بر خواندنِ او مترتّب شود. احتمالات دیگری هم می توان داد که وجود هر یک معنای مظاهری حدیث را مقیّد به قید یا قیود خاصّی می کند.

اما قدر مسلّم می توان گفت که طبق فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، عمل به این تعقیب خاص پس از نماز صبح «می تواند» نوری در قلب انسان مؤمن ایجاد کند که او را با حفظ اختیارش، از این که در آن روز دور معصیت بچرخد یا حتّی فکر انجام آن را بکند، بازدارد. این «اقتضا» در این عبادت شریف هست. البته میزان شدت این نور – که از سنخ نور ایمان و تقوای الهی است – به شرایط و عواملی بر می گردد که در خود فرد یا عملش وجود دارد. هر چه ایمان و تقوای فرد بیشتر باشد و هر چه عملش را با معرفت و حضور قلب بیشتری انجام دهد، قطعاً آن نور قلبی بازدارنده، شدیدتر و قوی تر خواهد بود. البته این در حدّ «اقتضا» است؛ یعنی انجام این عمل «مقتضی» چنین تأثیری است. تحقّق این اثر به عامل دیگری هم بستگی دارد و آن «فقدان مانع» است.

همیشه تأثیر هر مؤثّری به دو عامل بستگی دارد: «وجود مقتضی» و «عدم مانع» یعنی اقتضای تأثیر وجود داشته باشد و مانع تأثیر هم مفقود باشد. بنابراین اگر مقتضی تأثیر وجود داشت اما مانع یا موانعی در کار بود، همه ی آثار مورد انتظار یا برخی از آن ها محقّق نمی شود.

در این جا اگر شرایط و آدابِ فعلی و فاعلی (خود عمل و انجام دهنده ی آن) فراهم باشد، این عمل گران قدر مقتضیِ چنان تأثیر ژرفی است؛ اما به شرط آن که چیزی «مانع» این تأثیر گذاری نشود. وجود یا عدم مانع بستگی به سایر اعمال آن فرد یا حالاتِ روحی خوب یا بَدَش دارد.

ص: ۱۳۸

همه ی این توضیحات در مورد حدیث قبلی هم مطرح می شود و نیز نسبت به هر حدیثی که آثار و برکاتی را بر قرائت این سوره مترتّب کرده است.

فضیلت تلاوت سوره ی توحید در وقت خواب

یکی دیگر از آثار عجیب سوره ی توحید، به قرائت آن در وقت خوابیدن مربوط می شود. از امام صادق (ع) نقل است که فرمودند:
مَن آوَی إلی فِراشِهِ فَقَرَأَ «قُل هُوَ اللّهُ أحَدٌ» إحدی عَشرَةَ مَرَّةً حَفِظَهُ اللّهُ فی دارِهِ وَ فی دُوَیراتٍ حَولَهُ. (۱)
هر کس به بسترش رود و یازده بار «قُل هُوَ اللّهُ أحَدٌ» بخواند، خداوند او را در خانه اش و خانه های اطرافش محافظت می فرماید.
فضیلت دیگری هم برای صد بار خواندن این سوره ی مبارک در هنگام خوابیدن ذکر شده است. امیرالمؤمنین (ع) از پیامبر گرامی اسلام (ص) چنین نقل فرموده اند:
مَن قَرَأ «قُل هُوَ اللّهُ أحَدٌ» مِأَةَ مَرَّةٍ حینَ یَأخُذُ مَضجَعَهُ غَفَرَاللّهُ لَهُ ذُنُوبَ خَمسینَ سَنَةً. (۲)
هر کس «قُل هُوَ اللّهُ أحَدٌ» را هنگامی که به بستر خواب خود می رود صد بار بخواند، خداوند گناهان پنجاه سال او را می آمرزد.
این دو حدیث هم مشمول توضیحاتی قرار می گیرند که در توضیح دو حدیثِ پیش گفتیم. به هر حال شرایط و متقضِیاتِ خود فرد و نیز آداب و شرایطی که هنگام خواندنِ سوره ی مبارک توحید رعایت می کند، تأثیر بسزایی در ترتّب آثار گران قدر آن دارد.
ص: ۱۳۹

۱- ۱.همان، ح۷.

۲- ۲.همان/۲۷۴، ح۵.

ایمان به سوره ی توحید

ذکر فضایل سوره ی توحید قدری به طول انجامید و غرض تذکّر به اهمیّت آن بود.

این اهمیّت فقط به قرائت آن مربوط نیست. این قرائت بایـد مقدمه و وسـیله ای برای ایمان به معارف توحیدی آن باشد. شخصـی از امام هشتم (ع) درباره ی «توحید» سؤال می کند؛ ایشان می فرمایند:

کُلُّ مَن قرَأَ «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» وَ آمَنَ بِها فَقَد عَرَفَ التَّوحیدَ. (۱)

هر کس «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» را بخواند و به آن ایمان آورد، توحید را شناخته است.

برای شـناخت ظرافت بحث توحید، نکاتی که ائمّه ی طاهرین (ع) در تفسـیر سوره ی مبارکه ی «توحید» فرموده اند، راهنمایی بسیار خوبی است که ما در ادامه به بیان اصول این نکات خواهیم پرداخت.

ص: ۱۴۰

۱- ۱.عیون اخبار الرّضا ع ۱/۱۳۳، باب۱۱، ح۳.

فصل ۲: تفسیر «بسم الله الرَّحمن الرّحیم»

معانی «الله» در لغت و حدیث

برای روشن شـدن معنای دقیق «بسم الله الرَّحمن الرّحیم» ابتـدا بایـد با اسـتناد به روایات ائمّه (ع)، کلمه ی «الله» را توضـیح دهیم. این کلمه لفـظ منحصـر به فردی است که مفهوم منحصـر به فردی هم دارد و شایـد رساترین و عمیق ترین لفظ برای گزارش از خـداوند متعال، همین لفظ «الله» باشد.

این کلمه چنان که در دفتر گذشـته آوردیم، مشتقّ از «إله» است و «الله» در واقع «الإله» بوده است؛ به معنای کسی که در هر کاری به او پناه آورده می شود. این معنا را با اسـتناد به کتاب لغت و فرمایش امام صادق (ع) اسـتفاده نمودیم. در این صورت الله، از «أَلِهَ يَأْلَهُ إلى كذا» به معنای «پناه آوردن به چیزی» گرفته شده است. (۱)

اما یک معنای دیگر «أَلِهَ»، «تَحَيَّر» می باشد. ابن منظور در لسان العرف چنین آورده است:

قيل فی اسمِ البارى سبحانَه أنَّه مأخوذٌ مِن «أَلِهَ يَأْلَهُ» إذا تَحَيَّر لِأنَّ العُقُولَ

ص: ۱۴۱

۱- ۱.ر. ک: کتاب توحید۲/۶۱.

تَألَهُ فی عَظَمَتِهِ و «ألِهَ یَألَهُ ألَهاً» أی تَحَیَّرَ و أصلُهُ «وَلِهَ یَولَهُ وَلَهاً». (۱)

یک قول در (اشـتقاق) اسم خالق سبحان این است که این لفظ (الله) مشتقّ از «أَلِهَ یَألَهُ» به معنای حیرت و سرگردانی است، زیرا عقل ها در عظمت او حیران اند و «ألِهَ یَألَهُ ألَهاً» به معنای حیرت پیدا کردن است و اصل آن «وَلِهَ یَألَهُ ولَهاً» می باشد.

با این احتمال، «الله» به ذاتی گفته می شود که خلایق در او حیران اند؛ چون درعین آن که نمی توانند انکارش کنند، به هیچ چیز هم نمی تواننـد تشـبیهش نماینـد. همین حیرت و تحیّر را «وَلَه» تعبیر می کنیم که به قول ابن منظور ریشه ی «ألِهَ»، «وَلِهَ» است که در واقع «واو» به همزه بدل شده است. در احادیث ائمّه (ع) نیز این معنا مورد تأیید قرار گرفته است. حضرت باقرالعلوم (ع) می فرمایند:

اللهُ مَعناهُ المَعبُودُ الَّذی ألِهَ الخَلقُ عَن دَرکِ ماهیَّتِهِ وَ الإحاطَةِ بِکَیفیَّتِهِ وَ یَقُولُ العَرَبُ: ألِهَ الرَّجُلُ إذا تَحَیَّرَ فِی الشَّیءِ فَلَم یُحِط بِهِ عِلماً، و وَلَهَ إذا فَزِعَ إلی شَیءٍ مِمّا یَحذَرُهُ وَ یَخافُهُ فَالإلهُ هُوَ المَستُورُ عَن حَواسِّ الخَلقِ. (۲)

معنای الله آن معبودی است که آفریـدگان از درک چیستی اش و احاطه به کیفیّتش در حیرت مانده اند. عرب هنگامی که در چیزی حیران شـده و به آن احاطه ی علمی نیافته باشـد، می گویـد: «ألِهَ الرَّجُلُ»؛ هم چنین «وَلِهَ» (گفته می شود) هنگامی که شـخص از آن چه می پرهیزد و می ترسد، به چیزی پناه ببرد. پس «الإله» همان ذات پوشیده از حوّاس آفریدگان است.

این جـا حضـرت به هر دو احتمـال لغوی در معنای إله اشاره فرموده انـد. احتمال دوم را پیش تر توضـیح داده ایم (۳) و احتمال اول همان معنایی است که اکنون در صدد بیانش هستیم. کلمه ی «معنی» در فرمایش امام باقر (ع) به همان معنایی به کار رفته که بارها

ص: ۱۴۲

۱- ۱.لسان العرب ۱/۱۴۰.

۲- ۲.التّوحید/۸۹، باب۴، ح۲.

۳- ۳.البته با توجّه به این که «ألِهٔ» در اصل «وَلِهٔ» بوده و امام ع در این جا ریشه ی اصلی اش را معنا کرده اند.

بر آن تأکید کرده ایم؛ یعنی مقصودِ خارجیِ همان ذات خداوند، نه مفهوم ذهنی از آن.

ایشان خداوند را «معبودی» دانسته اند که خلایق از درک چیستی او عاجزند. در واقع با این که معروفشان می شود، از او هیچ سر در نمی آورند و در احتجاب کامل نسبت به او هستند. اما معنای «معبود» هم در کتاب های لغت برای «الله» آمده است:

الله: أصلُهُ إلاهٌ علی فِعال بمعنی مفعول لِأنَّه مألوهٌ أی معبودٌ. (۱)

اصل «الله»، «إلاه» است بر وزن «فِعال» به معنای «مفعول»؛ زیرا او «مألوه»، یعنی معبود است.

حدیث دیگری هم در معنای کلمه ی «الله» از وجود مقدّس امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است:

اللهُ مَعناهُ المَعبُودُ الَّذی یَألَهُ فیهِ الخَلقُ و یُؤلَهُ إلیهِ و اللهُ هُوَ المَستُورُ عَن دَرکِ الأبصارِ، المَحجُوبُ عَنِ الأوهامِ وَ الخَطَراتِ. (۲)

معنای الله آن معبودی است که خلق در او حیران اند و بدو پناه برده می شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و محجوب از اوهام و خطورات ذهنی است.

این جا به هر دو عنایت در مبدأ اشتقاق کلمه ی «الله» اشاره شده و بر معبود بودن او هم تأکید فرموده اند. جمله ی آخر این حدیث نسبت به حدیث قبلی از امام باقر (ع)، بر محدوده ی گسترده تری دلالت دارد. این جا بر پوشیده بودن خداوند از هر گونه درک و فهم و وهمی تصریح شده، در حالی که در حدیث گذشته مستوریّت از حواس را ذکر فرموده بودند. روشن است که لزومی ندارد همه ی احادیث به همه ی جهات یک بحث نظر داشته باشند و اگر یک جا فقط پوشیده بودن از حواس را مطرح کرده اند، نمی توانند دلیلی باشد بر این که پوشیده بودن از عقول و اوهام، مورد قبول گوینده ی آن حدیث نیست. ممکن است به جهت خاصّی فقط یک بُعد مطلب را فرموده باشند و

ص: ۱۴۳

۱- ۱.لسان العرب ۱/۱۴۰.

۲- ۲.التّوحید/۸۹، باب۴، ح۲.

ابعاد دیگر را در دیگر سـخنان خود مطرح کرده باشـند. به هر حال روشن است که «الله» ذاتی است که هم از حس، هم از عقل، هم از وَهم و به طور کلّی از همه ی مجاری ادراکی بشر محجوب و مستور است.

خلاصه این شد که در معنای «الله» سه ویژگی لحاظ می شود:

۱-معبود بودن، بر اساسِ «أَلِهَ: عَبَدَ»؛

۲-ذاتی که همه ی خلایق در او حیران و واله هستند، بر اساس «أَلِهَ یا وَلِهَ: تَحَیَّرَ»؛

۳-ذاتی که از هر چیزی به او پناه آورده می شود، بر اساس «أَلِهَ إلی کذا: لَجَأَ إلَیهِ».

هر سه عنایت با یکدیگر قابل جمع هستند. بنابراین در معنای «الله» هر سه جهت مقصود است.

اقتضای مألوه در إله

در حدیثی از امام صادق (ع) چنین آمده است:

اللهُ مشتق از إله است و إله اقتضای مألوهی دارد.

در این عبارت اولاً تصریح کرده اند که کلمه ی «الله» مشتقّ است، نه جامد و ثانیاً فرموده اند که إله، مقتضی مألوه بودن است. مألوه اسم مفعول است و به تناسب سه معنای «إله»، مألوه هم سه معنا پیدا می کند.

اگر «أَلِهَ» به معنای «عبَد» باشد، مألوه به معنای معبود خواهد بود و فرمایش امام صادق (ع) به این معناست که إله اقتضای معبود واقع شدن دارد.

اگر معنـای تحیّر را برای إله در نظر بگیریم، مـإلوه یعنی چیزی که مورد تحیّر واقع می شود. آن وقت جمله ی امام صادق (ع) به این معناست که إله مقتضی آن است که مورد تحیّر واقع شود.

و اگر معنای پناه آوردن مورد نظر باشد، معنای عبارت این می شود که إله اقتضای

۱.همان/۲۲۱، باب۲۹، ح۱۳ به نقل از اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، ح۲.

ص: ۱۴۴

این را دارد که به او پناه آورده شود.

در هر سه مورد، «مألوه» وصفِ خود «إله» است؛ بنابراین «الله» مألوه می باشد.

همان طور که در «إله» هر سه جهت بـا هم قابل جمع بودنـد، در مألوه هم می توان هر سه عنایت را با هم لحاظ کرد. حتّی می توان گفت که این سه جهت به هم مربوط اند و از هم جدایی ناپذیرند.

اگر توجّه کنیم که خلایق چگونه و با چه انتظار و برداشتی در همه ی امور – به خصوص در سختی ها و بیچارگی ها – به خدای خود پناه می آورند، تصدیق خواهیم کرد که همه ی اینان خداونـد را بالاتر و برتر از هر مخلوقی (با وجود هر کمالی) می دانند. ما وقتی از همه جـا و همه کس قطع امیـد می کنیم و می یـابیم که همه ی مخلوق هـای دیگر هم مثل خودِ ما محتاج و بیچاره انـد، آن گاه به کسی امیـد می بندیم که چاره ی همه ی بیچارگی ها و درمان همه ی دردهاست. بنابراین هیچ گاه امیدی که به خدای خود داریم، به هیچ مخلوقی نـداریم. وقتی آن ها را در نیازمنـدی و فقر هم چون خودمان می بینیم، می فهمیم که آن ها نمی توانند نقطه ی امید و پناهِ واقعی ما باشند. لذاست که نداشتن وَلَه و تحیّر در یک موجود، نشانه ای می شود برای این که او نیازمندی مثلِ ماست و لذا نمی توانیم دست نیاز به درگاه او (با حفظ استقلال او و بدون این که او را محتاج یک ذات بی نیاز بدانیم) بالا بریم و از همه جـا و همه کس به او پنـاه آوریم. این جاست که جهت دوم و سوم مورد بحث در کلمه ی «إله» و «مـألوه» ارتبـاط معنوی زیبـایی با یکدیگر پیدا می کنند.

اگر در چنین چیزی حیرت نداشته باشیم، او را در نهـایت ملجـأ و پنـاه اسـتقلالی خود نمی دانیم و اگر او را یـک ملجـأ بالاسـتقلال بیابیم، یقیناً در او تحیّر و وَلَه هم داریم؛ یعنی مألوه بودن به معنای سوم، مستلزم مألوه بودن به معنای دوم آن است.

عکس این مطلب را هم می توان گفت. اگر در چیزی تحیّر و وَلَه داشتیم و نتوانستیم انکارش کنیم و به مخلوقی هم تشبیهش نماییم، آن وقت تصدیق می کنیم که او مثل ما محتاج و ذاتاً بیچاره و فقیر نیست و بنابراین در گرفتاری ها و سختی ها تنها کسی است

ص: ۱۴۵

که می تواند ملجأ و پناهِ بالاستقلال برای ما باشد. بنابراین معنای دوم مألوه هم مستلزم معنای سوم آن خواهد بود.

اما هر دو معنا مستقلّاً اقتضای معنای اول را دارند. عبادت به معنای نهایهٔ الخضوع و غایهٔ التّذلّل (۱) است. چه کسی شایستگی این معنا را دارد؟ آیا متنهای خضوع در برابر کسی که مانند خودمان محتاج و فقیر ذاتی است، صحیح و شایسته می باشد؟! اگر بتوان بر چیزی به نوعی احاطه ی علمی و وهمی پیدا کرد، معلوم می شود که او هم مانند ما مخلوق و نیازمند است و در آن صورت، غایت و نهایت ذلّت در برابر او چه مجوّزی دارد؟! پس اگر تحیّر و وَلَه در او نیست، شایسته ی عبادت هم نیست. هم چنین اگر نمی تواند ملجأ و پناه استقلالیِ ما در سختی ها و گرفتاری ها باشد، باز هم شایسته ی متنهای خضوع نیست. انسان عاقل خضوع استقلالی را لایق کسی می داند که بتواند وقتی همه ی امیدها ناامید می شوند و همه ی راه ها به بن بست می رسند، از او دستگیری و چاره جویی نماید.

می بینیم که معنای دوم و سوم مألوه، اقتضای جهت اول یعنی معبود واقع شدن را دارند.

معنای «بسم الله»

اشاره

این جاست که می توانیم نکته ی لطیفی را که ائمّه (ع) درباره ی معنای «بسم الله» فرموده اند، بفهمیم. وقتی درباره ی معنای «بسم الله الرَّحمن الرَّحیم» از امام زین العابدین (ع) سؤال شد، ایشان فرمودند: همین سؤال را از جدّم امیرالمؤمنین (ع) پرسیدند و آن حضرت در پاسخ فرمودند:

إنَّ قَولَکَ «اللهُ» أعظَمُ اسمٍ مِن أسماءِ اللهِ عزّوجلّ و هُوَ الِاسمُ الَّذی لایَنبَغی أن یُسَمّی بِهِ غَیرُ اللهِ وَ لَم یَتَسَمَّ بِهِ مَخلوقٌ. (۲)

ص: ۱۴۶

۱- ۱.مفردات راغب/۳۳۰؛ اقرب الموارد ۳/۴۶۱.

۲- ۲.التّوحید/۲۳۱، باب ۳۱، ح ۵.

همانـا سـخن تـو که «الله» می گویی، (این اسم) بزرگ ترین اسم از اسـمای خـدای عزّوجـلّ است و همـان اسـمی است که غیر خـدا سزاوار نامیده شدن به آن نیست و هیچ مخلوقی به آن نامیده نشده است.

با توجه به سه عنایتی که در معنای «الله» توضیح دادیم، علّت این که جز خدای عزّوجلّ کسی به این نام خوانده نمی شود، روشن می گردد. اما خود امیرالمؤمنین (ع) هم در ادامه ی سخن خود این موضوع را به زیبایی توضیح فرموده انـد. ایشان «الله» را چنین معرّفی کرده اند:

هُوَ الَّذی یَتَألَّهُ إلیهِ عِندَ الحَوائِجِ وَ الشَّدائِدِ کُلُّ مَخلُوقٍ عِندَ انقِطاعِ الرَّجاءِ مِن جَمیعِ مَن هُوَ دُونَهُ، وَ تَقَطُّعِ الأسبابِ مِن کُلِّ مَن سِواهُ، وَ ذلِکَ أنَّ مُتَرَئِّسٍ فی هذِهِ الدُّنیا وَ مُتَعَظِّم فیها وَ إن عَظُمَ غِناؤُهُ وَ طُغیانُهُ وَ کَثُرَت حَوائِجُ مَن دُونَهُ إلیهِ فَإنَّهُم سَیَحتاجُونَ جَوائِجَ لا یَقدِرُ عَلَیها هذَا المُتَعاظِمُ، وَ کَذلِکَ هذَا المُتَعاظِمُ یَحتاجُ حَوائِجَ لایَقدِرُ عَلَیها فَیَنقَطِعُ إلی اللهِ عِندَ ضَرُورَتِهِ وَ فاقَتِهِ. (۱)

او همـان است که هر مخلوقی هنگـام نیازمنـدی و گرفتاری های سـخت، وقتی از هر کس غیر او ناامیـد می شود و همه ی اسـباب و وسائط دیگر از کـار می افتـد، به او پناه می آورد. و این از آن روست که هر کس که در این دنیا آقا و بزرگ دانسـته می شود، هر قدر هم بی نیازی و سرکشـی اش بزرگ باشد و نیازمندی دیگران (یا کسانی که زیردست او هستند) به او زیاد باشد، بالأخره آن ها نیازهایی پیدا می کنند که این فرد بزرگ انگاشته شده قادر به برآوردن آن ها نیست و خود او هم نیازهایی پیدا می کند که قادر به برآوردن آن ها نیست. پس هنگام اضطرار (ناچاری) و نیازش از غیر خدا می بُرد و به او توجّه می کند.

چه قـدر زیبا توصـیف کرده اند حال بیچارگی انسان را که بالأخره از سر ناچاری رو به سوی خدا می آورد. در دنیا کسانی هسـتند که بر دیگران ریاست و آقایی می کنند و نزد دیگران آقا و بزرگ هستند. امیرالمؤمنین (ع) این افراد را «رئیس» یا «عظیم»

ص: ۱۴۷

۱- ۱.همان.

نخوانده اند؛ بلکه «مترئّس» و «متعظّم» یا «متعاظم» نامیده اند. کنایه از این که هیچ مخلوقی حقیقتاً آقا و بزرگ نیست؛ تنها نزد خودش و دیگران آقا و بزرگ انگاشته می شود. علّت بزرگِ واقعی نبودنشان دو چیز است: یکی این که همه ی نیازهای غیر خود را برآورده سازند. بله، انجام برخی از امور دیگران به خواست و اراده ی این ها مربوط می شود؛ اما در رفع بسیاری از نیازهای دیگران کاری از دستشان برنمی آید. همین کسانی که آقا و بزرگ (برای خودشان و دیگران) محسوب می شوند، اگر عزیزترینِ عزیزانشان مُشرِف به مرگ شود؛ هیچ کاری از دستشان ساخته نیست و قِس علی هذا.

دوم این که خودشان هم نیازهایی پیدا می کنند که برای رفع آن ها کاری از دستشان برنمی آید. مثلاً جلوی بیماری و مرگ خود را نمی توانند بگیرند و... . بنابراین از سر ناچاری و نیاز به درگاه بی نیاز رو می آورند. آن وقت خودشان و دیگران متوجّه می شوند که این ها آقا و بزرگ واقعی نبوده اند؛ نظیر بادکنکی بوده اند که دیگری بادشان کرده است و در واقع تو خالی و پوچ هستند. هنگام اضطرار و نیاز این حقیقت بر ایشان آشکار می شود. تذکّر به این حقیقت مقدّمه ای است برای این که بندگان خدا فقط به او امید بندند و تنها به سوی او تضرّع کنند. امیرالمؤمنین (ع) فرمایش خود را این طور ادامه می دهند:

فَقالَ اللهُ عزّوجلّ لِعِبادِهِ: أيُّهَا الفُقَراءُ إلی رَحمَتی إنِّی قَد ألزَمَتکُمُ الحاجَةَ إلَیَّ فی کُلِّ حالٍ وَ ذِلَّةَ العُبُودیَّةِ فی کُلِّ وَقتٍ فَإلَیَّ فَافزَعُوا فی کُلِّ أمرٍ تَأخُذُونَ فیهِ و تَرجُونَ تَمامَهُ و بُلُوغَ غایَتِهِ فَإنِّی إن أرَدتُ أن أُعطِیَکُم لَم یَقدِر غَیری عَلی مَنعِکُم وَ إن أرَدتُ أن أمنَعَکُم لَم یَقدِر غَیری عَلی أعطاءِکُم، فَأنَا أحَقُّ مَن سُئِلَ و أولی مَن تُضُرِّعَ إلَیهِ. (۱)

پس خدای عزّوجلّ به بندگانش می فرماید: ای نیازمندان به رحمتِ من، من نیازمندی به خود را در همه حال و خواری بندگی را در هر زمانن، ملازمِ شما

ص: ۱۴۸

۱- ۱.همان/۲۳۲.

قرار دادم (از نیاز به من و خواری بنـد گی من در هیـچ حال و زمانی جدا نمی شوید). حال که این گونه است، تنها به من پناه آورید در (انجام دادن) هر کاری که آغاز می کنیـد و امیـدِ رسـیدن به پایان و نتیجه اش را داریـد. زیرا اگر من بخواهم به شـما چیزی عطا کنم، هیـچ کس نمی تواند آن را از شـما باز بدارد و اگر بخواهم چیزی را از شـما باز دارم، هیچ کس نمی تواند آن را به شـما عطا کند. پس من سزاوارترین کسی هستم که از او درخواست شود و شایسته ترین کسی که به او تضرّع کنند.

انسان عاقل به خوبی درک می کنـد که هیـچ گاه و در هیـچ زمانی بی نیاز از خدایش نیست و در یک آن و لحظه هم نمی تواند از ذلّت عبودیّت پروردگـارش خـارج شود. در همان زمان هایی که خود را محتاج و نیازمنـد حسّ نمی کنـد، لحظه به لحظه و در همه چیزِ خود، متّکی و وابسـته به خـداست و تا «او» نخوانـد، مالکِ هیچ چیزش نیست و تا «او» اراده نکند، هیچ خیری از هیچ کس به او نمی رسد و اگر «او» نخواهد، هیچ ضرری از هیچ ناحیه ای به او نمی خورد.

حکمت گفتن «بسم الله الرَّحمن الرَّحیم»

نتیجه ی همه ی این تنبّهات عقلی آن است که اگر قرار شود انسان از کسـی چیزی بخواهد یا صدای ناله و درخواسـتش را به کسـی برسانـد، شایسـته ترین و سـزاوارترین کس، فقط و فقط خداست. دیگری هم اگر بخواهد مؤثّر باشد، به خواست خدا می تواند تأثیر بگذارد و همین است حکمت «بسم الله الرَّحمن الرَّحیم» گفتن در هنگام شروع هر کاری.

ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع):

فَقُولُوا عِنـدَ افتِتـاحِ كُـلِّ أمرٍ صَـغيرٍ أو عَظيم: بسم الله الرَّحمن الرَّحيم أى أستَعينُ على هـذَا الأمرِ بِاللهِ لايَحِقُّ العِبادَةُ لِغَيرِهِ، المُغيثِ إذا استُغيثَ، المُجيبِ إذَا دُعِيَ، الرَّحمنِ الَّذى يَرحَمُ بِبَسطِ الرِّزقِ عَلَينا، الرَّحيمُ بِنا فى أديانِنا وَ دُنيانا وَ آخِرَتِنا، خَفَّفَ عَلَينا الـدّينَ وَ جَعَلَهُ سَهلاً

ص: ۱۴۹

خَفیفاً، وَهُوَ یَرحَمُنا بِتَمیزِنا مِن أعدائِهِ. (۱)

پس هنگام شروع هر کار کوچک یا بزرگی «بسم الله الرَّحمن الرَّحیم» بگویید. معنایش این است که برای انجام این کار کمک می خواهم از خداوندی که عبادت سزاوار غیر او نیست؛ همان که اگر به او استغاثه شود، فریادرس و اگر او را بخوانند، اجابت کننده است. رحمانی که با گسترش دادن روزی بر ما رحمت آورده و در دین و دنیا و آخرتِ ما، مورد رحمت (خاصّ) خود قرارمان داده است؛ دین را بر ما سبک کرده و آن را ساده و سهل قرار داده و با جدا کردن ما از دشنانش به ما رحم می کند.

می بینیم که در توصیف «الله»، سزاوارِ عبادت شدن را لحاظ فرموده اند و این مطلب را از توضیحات قبلی خود نتیجه گیری کرده اند. یعنی در حقیقت، تنبّه و توجّه داده اند که چون «الله» تنها کسی که می توان بدو امید بست و بقیّه همه مخلوق و محتاج اویند، پس هر کاری را به «اسم» الله شروع کنید که نهایت خضوع و غایت تذلّل فقط شایسته ی اوست.

«عبادت»: اسم خدا

کلمه ی «اسم» همان طور که در بخش نخست کتاب گفته ایم، به معنای نشانه و علامت است. این جا وقیت گفته می شود که هر کاری را به «اسم» الله آغاز کنید، یعنی الله نشانه ای دارد که همان علامتِ توجّه انحصاری و انقطاع به سوی اوست و آن نشانه، همانا معبود بودن اوست. به این فرمایش حضرت رضا (ع) که در توضیح «بسم الله» فرموده اند، توجه فرمایید:

مَعنی قَولِ القائِلِ بِسمِ اللهِ أسِمُ عَلی نَفسی سِمَةً مِن سِماتِ اللهِ عزّوجلّ و هِیَ العِبادَةُ.

کسی که «بسم الله» می گوید، یعنی نشانه ای از نشانه های خدای عزّوجلّ را روی خودم می گذارم و آن (نشانه) عبادت است.

ص: ۱۵۰

۱- ۱.همان

وقتی راوی سؤال می کند که «سمَهْ» چیست، می فرمایند: العَلامَهُ. (۱)

به زبان ساده تر، کسی که «بسم الله» می گوید، در واقع اعلام می کند که تنها خدا را عبادت می کند و غیر او را شایسته ی خضوع محض نمی داند و جز به او پناهی ندارد. این اعلام کردن همان علامت گذاری روی خود است و آن علامت، نشانه ای از نشانه های خاصّ خداست که در این جا معبود بودن اوست.

حجّت حضرت ابراهیم (ع) برای ردّ شرک

این نکته محور اصلی احتجاج حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان زمان خود بوده است. قرآن کریم احتجاجات ایشان را نقل فرموده (۲) و ائمّه (ع) نیز آن ها را به روشنی توضیح داده اند.

حضرت رضا (ع) در پاسخ به سؤال مأمون در این زمینه فرمودند:

ابراهیم (ع) با سه گروه مواجه بود: ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان. وقتی از غاری که در آن پنهانش کرده بودند خارج شد، در هنگام شب ستاره ی زهره را دید و گفت: هذا ربّی؟ و این را از روی انکار و استفهام گفت. پس وقتی آن ستاره غروب کرد، گفت: لا أُحِبُّ الآفِلِینَ؛ چون غروف کردن از ویژگی های موجود حادث است، نه از ویژگی های قدیم بودن. آن گاه وقتی ماهِ طلوع کرده را دید، گفت: هذا رَبّی؟ این را هم از روی انکار و به صورت استفهام مطرح کرد. پس وقتی (ماه) غروب کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از گروه گمراهان خواهم بود. آن گاه وقتی صبح کرد و خورشید طلوع کرده را دید، گفت: هذا ربّی؟ این از زهره و ماه بزرگ تر است. این را هم به حالت انکار و استفهام گفت، نه به صورت اِخبار و اقرار و اعتراف (یعنی خبر نمی داد و خودش هم قبول نداشت). پس وقتی (خورشید) غروب کرد، به هر سه گروه ستاره پرست و ماه پرست و خورشید پرست گفت:

ص: ۱۵۱

۱- ۱.همان/۲۲۹و ۲۳۰، باب ۳۱، ح ۱.

۲- ۲.انعام/۷۴-۸۳.

«يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»

«ای قوم من، همانا من از آن چه شما شرک می ورزید، بری و بیزارم. من به سوی خالق آسمان ها و زمین رو می کنم؛ در حالی که حق گرا و حنیف هستم و من از مشرکان نیستم.»

حضرت ابراهیم با احتجاجاتی که فرمود، می خواست بطلان آیین قوم خود را با عقل و استدلال ثابت کند. لذا روشی را پیش کشید تا خود آنان به این نتیجه برسند (به اصطلاح امروز روش فعّال در آموزش).

امام هشتم (ع) در توضیح آیه ی اخیر می فرمایند:

إنّما أرادَ إبراهيمَ (ع) بما قالَ أن يُبَيِّنَ لَهُم بُطلانَ دينِهِم وَ يُثبِتَ عِندَهُم أنَّ العِبادَةَ لا تَحِقُّ لما كانَ بِصِفَةِ الزُّهرَةِ و القَمَرِ وَ الشَّمسِ وَ إنَّما تَحِقُّ العِبادَةُ لِخالِقِها وَ خالِقِ السَّماواتِ وَ الأرضِ.

ابراهیم (ع) با سخنانی که گفت، فقط می خواست برای آن ها بطلانن دینشان را روشن کند و برای آن ها اثبات نماید که عبادت سزاوار چیزی که صفات زهره و ماه و خورشید را داشته باشد، نیست و عبادت فقط حقّ خالقِ آن ها و خالق آسمان ها و زمین است. می بینیم که محور احتجاج حضرت ابراهیم (ع) با قوم خود، این بوده که آن ها بفهمند عبادت، سزاوار مخلوقات و هر چه که صفتِ مخلوقی داشته باشد، نیست؛ بلکه فقط حقّ خالق آسمان ها و زمین می باشد که همان «الله» است. قرآن کریم در ادامه ی آیه ی قبل می فرماید:

«وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ.»

«و قوم او با او (بی دلیل) چون و چرا کردند. گفت: آیا درباره ی «الله» با من جدل و چون و چرا می کنید، در حالی که او مرا هدایت کرده است؟!»

وقتی آن ها با علم و معرفت به الله، به چون و چرا کردن با ابراهیم (ع) پرداختند، ایشان فرمودند: آیا درباره ی «الله» که برای خودتان هم شناخته شده است، جدل

ص: ۱۵۲

می کنید؟! یعنی شـما «الله» را می شناسید و می فهمید که جز او کسی سزاوار پرستیده شدن نیست. پس چرا بی جهت بر شرک خود اصرار می ورزید؟! این همان حجّت الهی است که خداوند به ابراهیم (ع) عنایت فرمود تا با قومش احتجاج کند.

امام رضا (ع) در پایان توضیح خود فرمودند:

وَ کانَ ما احتَجَّ بِهِ عَلی قَومِهِ مِمّا ألهَمَهُ اللهُ تَعالی وَ آتاهُ کَما قالَ اللهُ عزّوجلّ: «وَ تِلکَ حُجَّتُنا آتَیناها إبراهیمَ علی قَومِهِ». (۱)

و این آن حجّتی است که ابراهیم (ع) بر قوم خویش آورد از آن چه خـدای متعـال به ایشـان الهـام و عطـا کرده بود، همـان طور که خدای عزّوجلّ می فرماید: «و آن حجت ماست که آن را به ابراهیم عطا کردیم تا بر قومش دلیل و برهان آورد».

داستان حضرت ابراهیم (ع) شاهد دیگری است بر این که «عبادت» نشانه و اسمی برای «الله»، خالق آسمان ها و زمین است.

بر می گردیم به توضیح حدیث امیرالمؤمنین (ع).

رحمان و رحیم بودن خداوند

تـوجه بـه «رحمـان» و «رحیم» بـودنِ الله هم در این حـدیث وجـود دارد؛ تـوجه به این که «او» روزی را برای مـا گسـترش داده و اگر روزیِ او نبود، هیـچ نـداشتیم و چیزی نبودیم که بخواهیم کـاری انجام دهیم و نیز رحمت خاصّ «او» که شاملِ جمیع عالَم می شود؛ ولی رحیم بودن او اختصـاص به مؤمنین دارد. (۲) آن نعمت هـای الهی که مشترک میان مؤمن و غیر مؤمن است، ماننـد روزی های مادّی: آب و غذا، سلامت جسم و امنیّت و...، به رحمانیّت خداوند مربوط می شود. نعمت هایی هم که جنبه ی دینی و معنوی دارد، چه در دنیا و چه در آخرت، به رحیمیّتِ او برمی گردد؛ مانند معرفت و

ص: ۱۵۳

۱- ۱.عیون الخبارالرضا ع/۱۹۷، باب۱۵، ح۱.

۲- ۲.التّوحید/۲۳۰، باب۳۱، ح۲و۳.

ولایت اهل بیت (ع) که بالاترین نعمت الهی در دنیا و آخرت است. نعمتی که خود امیرالمؤمنین (ع) در حدیث مورد بحث نام برده اند، ساده و سبک قرار دادن شریعت برای ماست و جداشدنِ مؤمنانِ به خدا از دشمنان او در آخرت. این ها مصادیق مهمّی از رحیم بودن خداوند نسبت به مؤمنان است.

گفتنِ «بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» با حضور قلب

امیرالمؤمنین (ع) فرمایش خود را با نقل حدیثی از رسول گرامی اسلام (ص) پایان داده اند:
قـالَ رَسُولُ اللهِ (ص): مَن حَزَنَهُ أمرٌ تَعاطـاهُ فَقـالَ: «بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» وَ هُوَ مُخلِصٌ لِلهِ يُقبِلُ إلَيهِ لَم يَنفَكَّ مِن إحـدى اثنَتَينِ: إمّا بُلُوغِ حاجَتِهِ فِى الدُّنيا و إمّا يُعَدَّ لَهُ عِندَ رَبِّهِ و يُدَّخَرَ لَدَيهِ، وَ ما عِندَاللهِ خَيرٌ و أبقى لِلمؤمنينَ. (۱)
رسول خـدا (ص) فرمودنـد: هر کس کاری که بـدان مشـغل شـده ناراحت و نگرانش کرده، پس خالص برای خدا «بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» بگویـد، در حالی که با قلبش متوجّه اوست، به یکی از دو چیز خواهـد رسـید: یا به خواسـته اش در دنیا می رسـد یا (پاداش آن) برای او نزد خدایش آماده می شود و نزد او ذخیره می ماند و آن چه نزد خداست، برای مؤمنان بهتر و ماندنی تر است.
«بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» گفتن، فقـط یک ذکر لفظی نیست. این لفظ حکایت از اعتقاد عمیق قلبی گوینـده می کنـد. هر چه حضور قلب گوینـده و اعتقاد قلبی اش عمیق تر باشـد، آثار و برکاتِ این ذکر مبارک بهتر آشـکار می شود. حال اگر انسانی که مشـغول به کاری شـده (یا می خواهـد بشود)، نگران رسـیدن به نتیجه ی آن است و از این بابت ناراحت می باشد، «بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» را خالصانه برای خدا به زبان آورد و
ص: ۱۵۴

۱- ۱.همان/۲۳۲، باب۳۱، ح۵.

قلب خـود را متوجّه خـدای خود کنـد (در واقع به او رو کنـد و از غیر او، رو برگردانـد)؛ قطعاً یکی از دو نـتیجه را به دست خواهد آورد» یا به خواسته ی دنیوی خود می رسـد یا پاداش آن نزد خدا برایش ذخیره می شود و حاضـر و آماده می ماند تا در آخرت به آن نایـل شود. البتّه فرض دوم برای اهـل ایمـان بهـتر و مانـدگارتر است. این وعـده ی رسول گرامی (ص) برای کسـانی است که با حضور قلب و توجّه کامل ذکر «بسم الله الرَّحمن الرَّحیم» را در ابتدای هر کار خود قرار می دهند.

ص: ۱۵۵

ص: ۱۵۶

فصل ۳: تفسیر «قُل هُو اللهُ احد»

تفسیر کلمه ی «هو»

حضرت باقرالعلوم (ع) کلمه ی «هو» را در ابتدای سوره ی توحید، چنین تفسیر فرموده اند:

«هُوَ» اسمٌ مُکَنّی مُشارٌ إلی غائِبٍ، فَالهاءُ تَنبیهُ عَلی مَعنیَ ثابِتٍ، وَ الواوُ إشارَةٌ إلَی الغائِبِ عَنِ الحَواسِّ، کَما أنَّ قَولَکَ «هـذا» إشارَةٌ إلَی الشّاهِدِ عِنـدَ الحَواسِّ وَ ذلِکَ أنَّ الکُفّارَ نَبَّهُوا عَن أٰلِهَتِهِم بِحَرفِ إشارَةِ الشّاهِدِ المُدرَکِ فَقالُوا: هـذِهِ آلِهَتُنَا المَحسُوسَةُ المُدرَکَةُ بِالأبصارِ، فَأشِر أنتَ یا مُحَمَّدُ إلی إلهِکَ الَّذی تَدعُو إلیهِ حَتّی نَراهُ وَ نُدرِکَهُ وَ لا نَألَهَ فیه، فَأنزَلَ اللهُ تَبارَکَ وَ تَعالی: «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ»، فَالهاءُ تَثبیتٌ لِلثّابِتِ وَ الواوُ إشارةٌ إلَی الغائِبِ عَن دَرکِ الأبصارِ وَ لَمسِ الحَواسِّ وَ إنَّهُ تَعالی عَن ذلِکَ، بَل هُوَ مُدرِکُ الأبصارِ وَ مُبدِعُ الحَواسِّ. (۱)

«هو» اسمی کنایی است که با آن اشاره به غایبی شده است. «هاء» (در هو) تنبیه به یک معنای ثابت و «واو» (در هو) اشاره به پنهان از حواسّ است؛

ص: ۱۵۷

۱- ۱.التّوحید/۸۸-۸۹، باب۴، ح۱.

چنان که کلمه ی «هذا» (که می گویی) اشاره به حاضر نزد حواسّ است و این (گونه تعبیر کردن) از آن روست که کفّار به خدایان خود با حرف اشاره ی «شاهد مدرّک» توجّه می دادند و می گفتند: این ها آلهه ی ماهستند که محسوس و با دیدگان قابل درک اند. پس تو هم ای محمّد به خدایی که به او فرامی خوانی، اشاره کن تا او را ببینیم و درک کنیم و در او واله و حیران نباشیم. پس خداوند تبارک و تعالی «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» را نازل فرمود که «هاء» ثابت نمودنِ همان ثابت و «واو» اشاره ای است به غایب از درک دیدگان و لمس کردن حواسّ و این که او از این امور متعالی است؛ بلکه او دریابنده ی دیدگان و پدیدآورنده ی حواسّ است.

مشرکان به گمان خود آلهه ای را که می پرستیدند، می دیدند و به آن ها با اسم اشاره ی حاضر، یعنی «هذا»، اشاره می کردند. اما می دیدند که پیامبر (ص) از معبودی سخن می گوید که محسوس و مدرَک نیست و در او حیرت و سرگردانی دارند. لذا از ایشان درخواست کردند که معبودشان را به آنان نشان دهد تا بتوانند او را ادراک کنند و در او وَلَه نداشته باشند. در پاسخ این درخواست، خداوند سوره ی مبارکه ی «توحید» را نازل فرمود. اسمی که با آن به ذات مقدّس پروردگار اشاره شده، کلمه ی «هو» است. این کلمه از دو حرف تشکیل شده، اول «هاء» که تنبیه به یک معنای ثابت است (تَنبیهُ عَلی مَعنیَ ثابِتٍ). «تنبیه» یعنی تنبّه دادن و توجه دادن. کلمه ی «معنی» را پیش تر توضیح دادیم؛ یعنی «ما عُنِیَ بِهِ» و مقصود. «ثابت» هم به یک موجود مستقرّ و دائمی اطلاق می شود. با این ترتیب این تنبیه، به معنای توجّه و آگاهی دادن به یک مقصود مستقرّ و ماندگار است که بودنش مورد تصدیق قطعی قرار گرفته است. «مشارٌإلیه» در این جا ذات مقدّس پروردگار است که مقصودی ثابت می باشد.

اما حرف «واو» اشاره به موجودی غایب و پنهان از حواسّ است. همانطور که مشرکان به معبودهای خود با کلمه ی «هذا» اشاره می کردند – که مربوط به موجود حاضر نزد حسّ است – خدای متعال به پیامبرش امر می کند که وقتی می خواهد به معبودش اشاره کند، لفظی را به کار ببرد که برای اشاره به موجود غایب از حواسّ

ص: ۱۵۸

است. لذا کلمه ی «هو» اسمی کنایی است؛ یعنی تصریحی به نام مشارٌ إلیه در آن نیست.

کنایهٔ ضدّ صراحت است و در جایی که نخواهند به نام کسی تصریح کنند، برای او «ضمیر» به کار می برند و «هو» ضمیری است که مرجع آن خدای غایب از حواسّ است. توجّه شود که در فرمایش امام باقر (ع) شاهد و غایب بون نسبت به حواس سنجیده شده است. خدای متعال از احساس و ادراکِ حسّی و مفهومی غایب است؛ اما همان گونه که در بحث «معرفت» گفته ایم، این غیبت با شهود غیر حسّی و غیر عقلی منافات ندارد.

در انتهای حدیث به یک دلیل و قاعده ی کلّی عقلی اشاره شده که چون خداوند «مُدرِکُ الأبصارِ وَ مُبدِعُ الحَواسِّ» است، پس قابل ادراک و احساس نیست. بهترین کلمه ای که می توان با آن به خدای متعال اشاره کرد، لفظ «هو» است. این لفظ در عین این که «معرفه» است – یعنی برای ناشناخته به کار نمی رود – در عین حال، کمال ابهام و نامعلومی را دارد.

اگر چیزی معروفِ ما نشده باشد، با لفظ «او» به آن اشاره نمی کنیم؛ اما از طرف دیگر چون هیچ چیز از ذاتش درک نمی کنیم، چیزی غیر از لفظ مبهم «او» نمی توانیم برایش به کار ببریم. پس دو عنایت متضادّ در این لفظ وجود دارد: یکی معروفیّت و دیگری احتجاب از حسّ و عقل. تنها موجودی که معرفتش در عین احتجابِ کامل از هر گونه مدارک بشری است، فقط خداوند متعال می باشد. لذا می بینیم که در احادیث برای خواندن خداوند، عبارت «یاهو» را به کار برده اند.

ذکر شریف «یا هو یا من إلّا هو»

هم چنین است عبارت زیبای «یا مَن لا هُوَ وَلّا هُوَ»؛ یعنی این که جز او هیچ کس را نمی توان «هو» دانست. اگر این عنایتِ دو جانبه ای که گفته شد، مدّ نظر باشد (معرفت در عین احتجاب)، هیچ کس جز خدا یکتا و بی شبیه را نمی توان «هو» خواند. پس درست است که گفته شود: «یا مَن لا هُوَ إلّا هُوَ». به این حدیث زیبا و عمیق توجّه فرمایید:

ص: ۱۵۹

امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

یـک شب پیش از (جنـگ) بـدر، خضـر (ع) را در خواب دیـدم. به او گفتم: چیزی به من بیـاموز که بـا آن بر دشـمنان غلبه کنم. او گفت: یا هُوَ یا مَن لا هُوَ إلّا هُوَ». هنگام صبح این ماجرا را برای رسول خدا (ص) باز گفتم. ایشان فرمودند:

یا علیُّ عُلِّمتَ الاسمَ الأعظَمَ.

ای علی، اسم اعظم را فراگرفته ای.

سپس امیرالمؤمنین (ع) چنین اضافه فرمودند:

این کلام روز بدر بر زبانم بود.

امیرالمؤمنین (ع) سوره ی «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» را قرائت کرد و پس از آن فرمود:

یا هُوَ یا مَن لا هُوَ إلّا هُوَ اغفِرلی وَ انصُرنی عَلَی القَومِ الکافِرینَ.

یا هُوَ یا مَن لا هُوَ إلّا هُوَ، بر من ببخشای و مرا بر گروه کافران پیروز گردان.

در روز (جنگ) صـفّین هم همین کلمات بر زبان مبارک ایشان بود، در حالی که حمله می کردند. عمّار یاسـر به ایشان عرض کرد: یا امیرالمؤمنین (ع) این کنایه ها چیست (که بر زبان می رانی)؟ فرمودند:

اِسمُ اللهِ الأعظَمُ وَ عِمادُ التَّوحیدِ للهِ لا إلهَ إلّا هُوَ... . (۱)

این اسم اعظم خدا و ستون توحید برای خداست که معبودی جز او نیست... .

می بینیم که ذکر شریف «یا هُوَ یا مَن لا هُوَ إلّا هُوَ» را اسم اعظم خداوند دانسته اند.

البتّه نبایـد تصوّر کرد که هر کس این ذکر را بر زبان آورد، همان آثاری را که برای امیرالمؤمنین (ع) داشت، خواهـد دید. این ذکر وقتی به زبان حجّت خدا یا هر کس که او اجازه دهد، جاری شود، آثار اسم اعظم الهی را خواهد داشت. این ذکر یک لفظ صِرف بدون شرایط و قراین نیست و تعلیم آن هم شرایطی دارد که علم ما انسان های عادی بدان راه ندارد.

ص: ۱۶۰

۱- ۱.همان/۸۹، باب۴، ح۲.

تـا این جـا توضـیح کلمه «هو» بود. امـا «الله»؛ در فصل گذشـته چنـد معنای آن را توضـیح دادیم. اکنون معنای جدیـدی از «الله» را با استناد به فرمایش حضرت امام موسی بن جعفر (ع) مطرح می کنیم.

راوی می گوید: از آن حضرت درباره ی معنای «الله» پرسیدم. ایشان فرمودند:

اِستَولی عَلی ما دَقَّ وَ جَلَّ. (۱)

بر آن چه کوچک و بزرگ است، استیلا یافت.

استیلا یافتن بر کوچک و بزرگ، در معانی لغویِ «إله» نیامده است؛ اما می توانیم این معنا را ملازم با معانیِ گذشـته بدانیم. استیلای خداوند، استیلای از همه جهت و بر همه چیز، از کوچک و بزرگ، است. این استیلای مطلق و همه جانبه از لوازم خالقیّتِ او بر همه ی عـالَم است. این استیلاء بر همه چیز مخلوقـاتِ عـالم سـایه افکنـده و کسـی که دربـاره ی ذاتِ چنین موجود بـا جلالـت و عظمتی انـدیشه کنـد، به حیرت می افتـد؛ در ذاتِ او و در استیلاـیش بر کوچـک و بزرگ، واله می شود. پس این معنـا بـا وَلَه و تحیّر در او ملازم یکدیگرند (معنای دوم).

از طرف دیگر چون بر کوچک و بزرگ مسـتولی است، تنها ملجأ و پناه بیچارگان و درمانـدگان می توانـد باشد. مخلوقات نیز چون چنین استیلاـیی ندارنـد، بلکه «مُستَولی علیه» هسـتند، همگی محتـاج اوینـد. پس این معنـا بـا دیگر معنای إله هم ملازم است (معنای سوم).

معنـای اول (معبود بودن) هم ملاـزم بـا استیلای وجودی بر همه ی عالَم است. انسان عقلاً و روحاً در برابر کسـی خضوع تامّ و کامل می کنـد که بر همه چیز و همه کس مسلّط باشد و اختیار همگان از هر جهت به دست او باشد. چنین موجودی تنها خالق یکتا و بی شبیه است؛ همان که ذاتش حیرت آور و در گرفتاری ها پناهِ همگان است.

ملاحظه می کنیم که معنای مورد نظر امام هفتم (ع) ملازمتِ همه جانبه ای با سه معنای قبلی در مورد إله دارد.

ص: ۱۶۱

۱- ۱.همان/۲۳۰، باب۳۱، ح۴.

معنای جدیدی برای «مألوه»

حـال اگر همین معنـا را در نظر بگیریم، «الله»، إله عالَم می شود؛ یعنی مسـتولی بر همه ی عالَم. در این صورت «مسـتولی علیه» را می توانیم «مألوه» بنامیم؛ یعنی کسـی که استیلا بر او وجود دارد. با این ترتیب «مألوه» به هر مخلوقی اطلاق می شود که خدای عالم بر او استیلاـ دارد. این البته اسـتعمال جدیـدی برای کلمه ی «مـألوه» است و اب اسـتعمالاتی که در گذشـته گفـتیم، متفـاوت است. مـا در گذشـته سه معنـا برای مـألوه ذکر کردیم که در همه ی آن هـا این تعبیر برای خودِ خـدا به کـار رفته بود؛ ولی در این معنای جدیـد، مألوه به مخلوق ها اطلاق می شود.

حـال اگر بـا عنـایت به این معنـا بخواهیم به حـدیث «إلهٌ یَقتَضـی مَألُوهـاً» بـازگردیم، چه معنـایی از آن می توانیم ارائه دهیم؟ معنای صریـح و سـاده ی آن این می شود که لازمه ی مسـتولی شـدن بر کوچک و بزرگ، «مُسـتولی علیه» بودنِ کوچک و بزرگ است. استیلا داشتن خدا اقتضای مستولی علیه بودن مخلوقات را دارد و این معنای روشن و صحیحی است.

اما از این سـخن نبایـد چنین برداشت کرد که استیلای خداوند بر مخلوقات وقتی محقّق می شود که آنها موجود شوند؛ به طوری که تا وقتی مسـتولی علیهی موجود نشـده باشد، استیلایی هم برای خداوند نیست. دقّت شود که این دو مطلب با یکدیگر متفاوت اند. ما گاهی درباره ی «مسـتولی علیه بودنِ مخلوقات» سخن می گوییم و گاهی از «موجود شدن مستولی علیه ها» این که إله مقتضی مألوه است، اولی را می رساند نه دومی را.

ما می توانیم (وبلکه باید) بگوییم که استیلای بر مخلوقات، مقتضیِ مستولی علیه بودنِ آن هاست؛ اما نمی توانیم بگوییم که استیلای خداوند بر مخلوقات وقتی محقق می شود که آن ها موجود شوند. استیلای خداوند مانند استیلای مخلوقی بر مخلوق دیگر نیست که تا «مسـتولی علیه» موجود نشده باشد، استیلای بر او هم معنا نداشـته باشد. ما باید خدای متعال را از همه ی صفات مخلوقی، از جمله همین ویژگی، منزّه بداریم و استیلای او بر مخلوقات را مانند دیگر استیلاها ندانیم.

ص: ۱۶۲

تأثیرناپذیری خداوند از خلق مخلوقات

خـالق نامیـدن خـدا هم همین طور است. آیا خالق نامیـدن خداونـد متوقّف بر موجود شـدن مخلوقات است که تا وقتی آن ها وجود نیافته اند، نتوانیم بر او تعبیر «خالق» را اطلاق نماییم؟ هرگز چنین نیست.

به تعبیر واضـح تر آیا می توانیم بگوییم که خداوند با خلق کردن، واجد حقیقت خالقیّت شده است؟ آیا خلق کردن، موجب تغییری در ذات مقدّس خالق می شود؟ روشن است که رابطه ی خالق متعال با مخلوقات، پیش از خلق آن ها و پس از خلقتشان هیچ تفاوتی نمی کند. اگر غیر از این باشد، تغییر و نقص در ذات مقدّس پروردگار راه پیدا می کند.

بله، در مخلوقـات چنین است. یعنی اگر خـالق و مخلوقی در عـالَم مخلوقـات داشـته باشـیم، رابطه ی خالق با مخلوق خودش پیش از خلق و پس از خلق تغییر می کنـد. به عنوان مثـال ما می توانیم خود را خالق افعال اختیاری نفسانی خویش بـدانیم. وقتی چیزی را در نفس خود ایجـاد می کنیم، مثلاً تصوّری از یک چیز در نفس خود به وجود می آوریم، می توانیم خود را خالق و آن صورت ذهنی را مخلـوق خود بـدانیم. در این صورت قبـل از ایجـاد آن، واجـد آن نبودیم و پس از ایجـادش، آن را واجـد شـده ایم. به سـبب این ایجاد، تغییری در ما صورت پذیرفته است و رابطه ای جدید میان ما و مخلوقمان شکل گرفته که قبلاً نبوده است.

در ما چنین است؛ اما آیا رابطه ی خـدا هم با مخلوقاتش این گونه است؟ آیا او هم با خلق کردن تغییر می کنـد؟ درستماننـد عالِم بودن خداست که در بخش نخست با استناد به عقل و نقل توضیح دادیم که خدای متعال پیش از خلق و پس از خلق، علمش تفاوت نمی کنـد؛ نمی توان گفت که پس از خلقت، علم به مخلوقـات پیـدا کرده و نسبت به پیش از خلق تغییر یـافته است. لازمه ی عـدم تشبیه خدا به خلق این است که در اطلاق این گونه تعابیر بر خداوند، به این نکته ی لطیف توجّه داشته باشیم.

در معارف توحیدی اهل بیت (ع) بر این مطلب ظریف این گونه تأکید فرموده اند:

ص: ۱۶۳

لَهُ مَعنَی الرُّبُوبیّةِ إذ لاـ مَربُوبٌ و حَقیقَةُ الالـهِیَّةِ إذ لاـ مَألُوهٌ وَ مَعنَی العالِمِ وَ لا مَعلُومَ، وَ مَعنَی الخالِقِ وَ لا مَخلُوقَ، وَ تأویلُ السَّمعِ وَ لا مَسمُوعَ لَیسَ مُنذُ استَحَقَّ مَعنَی الخالِقِ، وَ لا بِإحداثِهِ البَرایَا استَفادَ مَعنَی البارِئیَّةِ. (۱)

معنـای ربوبیّت از آنِ اوست، وقتی که مربوبی نبوده و حقیقت إله بودن را داراست، زمـانی که مـألوهی نبوده و معنـای عـالِم را دارد هنگامی که معلومی نبوده است؛ معنای خالق برای اوست، وقتی که مخلوقی نبوده و تأویل شنوایی را دارد زمانی که شنیده ای وجود نداشته است. چنین نیست که از وقتی خلق کرده، استحقاق معنای خالقیّت را یافته باشد یا با ایجاد کردن مردمان، معنای «باری» بودن را به دست آورده باشد.

می بینیم امـام هشـتم (ع) بـا ظرافت و دقّت، مطلب را توضـیح فرموده انـد. نمی توان گفت: از وقتی که مربوبی وجود یافته، خـداوند اسـتحقاق ربوبیّت یـافته است؛ یـا از زمانی که مألوهی موجود شـده (مألوه به معنای مسـتولی علیه)، خـدای متعال الوهیّت پیـدا کرده است؛ همان طور که در عالِم و سمیع و خالق و بارئ نامیدن خدا نمی توان این گونه قضاوت کرد.

سرّ مطلب در عـدم تشبیه خـدا بر خلق است و مـا نبایـد احکام جاری در خود را به رابطه ی خداونـد با مخلوقات سـرایت بـدهیم. در فرمایش امام رضا (ع) تعابیر «معنی»، «حقیقت» و «تأویل» همگی بر یک چیز دلالت دارنـد و آن همان مقصود و مُرادِ ما از این الفاظ است. این که خـدا معنـای بوبیّت را دارد یـا حقیقت الهیّت و تأویـل سـمع را، به این معنـا نیست که ذات خداونـد، یـک چیز است و معنـای ربـوبیّت، چیز دیگر؛ یـا ذات خـدا چیزی است و حقیقت الهیّت، چیز دیگر؛ یـا ذات الهی بـا تأویـل شـنوایی دو چیزنـد؛ چنین نیست.

بله، مفاهیم این ها با یکدیگر متفاوت است، اما تعدد و اختلاف در این مفاهیم،

ص: ۱۶۴

۱- ۱.همان/۳۸، باب۲، ح۲.

ذات مقدّس پروردگار را مختلف و متعدّد نمی کند. بنابراین «معنی» و «حقیقت» و «تأویل»، همه یکی است و آن ذات مقدّس پروردگار است که ذاتاً از هر نقص و حدّی منزّه است. باید مراقب باشیم که در اِسناد این الفاظ به خداوند عالم به تشبیه نیفتیم و برای این مفاهیم، «مابازاء» و «محکیٌّ عنه» قائل نشویم که در این صورت به همان اشتباه فلاسفه درخواهیم غلتید که در بخش گذشته به تفصیل اشکالاتش را توضیح دادیم.

آن چه مهمّ است و باعث می شود به تشبیه باطل گرفتار نشویم، این است که بدانیم با اسناد این الفاظ به خدای متعال، هیچ مفهومی را به او نسبت نمی دهیم و در واقع هیچ کمالی را (که برای ما دارای مفهوم است)، برای او اثبات نمی کنیم. فقط یک کار می کنیم و آن تنزیه است و این تنزیه ما را به یک مفهوم اثباتی نمی رساند؛ فقط سلب نقص می کنیم و در نهایت همه ی مفاهیم را از ذات مقدّس پروردگار نفی می کنیم و او را منزّه از هر صفتی می دانیم (کمال توحیده نفی الصّفات عنه).

الف و لام «الله»

مطلب دیگر در مورد کلمه ی «الله»، بحث در مورد الف و لام آن است. گفتیم که این کلمه در واقع «الإله» است؛ یعنی مرکب از «الف و لام» و «إله» می باشد. درباره ی معنانی مختلف «إله» سخن گفتیم. اما الف و لام در ادبیات عرب حرف تعریف است. ما وقتی «الله» می گوییم که به معرفت خالق خویش دست یافته باشیم و تا وقتی این معرفت نصیب ما نشده باشد، این لفظ را برای او به کار نمی بریم. در دفتر اول توضیح دادیم که در مقام اثبات صانع، تعابیر نکره (غیر معرفه) به کار می بریم، نظیر «صانعٌ» یا «صانعٌ ما»؛ یعنی «صانعی» ناشناخته. چون در آن مقام، معرفتی نسبت به شخص صانع نداریم، او را «الله» نمی نامیم. پس الف و لام در این لفظ جلاله دلالت بر معروف و حاضر بودنِ او نزد کسی دارد که درباره اش سخن می گوید.

ص: ۱۶۵

معنای «الله أحد»

اما کلمه ی «احد»؛ در احادیث تصریح کرده اند که معنای «واحد» یکی است. (۱) درباره ی «اللهُ أحَدٌ» هم این طور فرموده اند:
فَمَعنی قَولِهِ: اللهُ أحَدٌ: المَعبُودُ الَّذی یَألَهُ الخَلقُ عَن إدراکِهِ وَ الإحاطَةِ بِکَیفِیَّتِهِ فَردٌ بِإلهِیَّتِهِ مُتَعالٍ عَن صِفاتِ خَلقِهِ. (۲)
پس معنای سخن پروردگار که فرموده: اللهُ أحَدٌ، این است: آن معبودی که خلق از ادراک او و احاطه بر چگونگی اش در حیرت مانده اند، به سبب إله بودنش فرد و یگانه است و از صفات (یا توضیحات) آفریدگانش متعالی و برتر می باشد.
ملاحظه می کنیم که الله را نظیر آن چه در احادیثِ مشابه از ائمّه ی طاهرین (ع) نقل شده، معنا فرموده اند. هم به معبود بودنش و هم به این که خلق در درک او واله هستند، اشاره شده است. عبارتِ «الله أحَدٌ» را هم جمله ی مبتدا و خبر دانسته اند؛ با این که همین امام بزرگوار – مطابق حدیثی که از ایشان نقل کردیم – کلمه ی «هو» قبل از «اللهُ أحَدٌ» را نیز اشاره به خداوند متعال دانسته اند؛ یعنی در آیه ی شریفه یک بار به کنایه و با ضمیر «هو» از پروردگار یکتا یاد شده و یک بار هم با جمله ی «اللهُ أحَدٌ».
معنای «اَحَد» را با کلمه ی فرد توضیح داده اند؛ یعنی تک و بی نظیر. خدای متعال به سبب إله بودنش بی نظیر و بدون شبیه است. معبودی که خلق در ادراکش واله هستند، علی القاعده مشابه نخواهد داشت؛ وگرنه، نه معبود بود و نه کسی در او به وَلَه می افتاد بنابراین از صفات آفریدگانش هم برتر و منزّه است؛ چون اگر چنین نباشد، دیگر «الله» نخواهد بود. می بینیم «اللهُ أحَدٌ» تفصیل و توضیح خود «الله» است و بیش از هر چیز بر توحید و تنزیه حقّ متعال تأکید دارد.
ص: ۱۶۶

۱- ۱.همان/۹۰، باب۴، ح۲، متن حدیث و توضیح آن در دفتر اول کتاب توحید/۲۲۷آمده است.

۲- ۲.همان.

فصل ۴: تفسیر «الله الصّمد»

معانی لغوی «صمد»

توضیحاتی درباره ی معنای «الله» بیان شد. اکنون باید کلمه ی «صَمَد» را شرح دهیم. این کلمه از ریشه ی «صَمَد» به معنای «قَصَد» گرفته شده است. (۱) در معنای آن گفته اند:

الصَّمَد: السَّیِّدُ المُطاع الَّذی لا یُقضی دونَه أمرٌ. (۲)

آقا و سَرورِ مُطاعی که هیچ فرمانی جز (فرمان) او برآورده نمی شود.

پس صمد یعنی آقای مطلق و کسی که امرش فوق همه ی اوامر است و مورد اطاعت همگان است و فرمان هیچ کس جز او برده نمی شود. معنای دیگری که برای «صَمَد» گفته شده، چنین است:

الَّذی یُصمَدُ إلیه فی الحَوائِجِ أی یُقصَد. (۳)

کسی که در نیازمندی ها مورد قصد و توجّه قرار می گیرد.

تعبیر دیگر از همین معنا، چنین است:

ص: ۱۶۷

۱- ۱.لسان العرب ۸/۲۸۰: صَمَدَه: قَصَدَه.

۲- ۲.همان.

۳- ۳.همان.

المَقصودُ لِقَضاءِ الحاجات. (۱)

کسی که برای برآورده شدن نیازها مقصود است.

قول دیگری که در معنای صَمَد وارد شده، این است:

الصَّمَد: السَّیِّدُ الَّذی قد النتَهی سُؤدَدُ. (۲)

صمد آقایی است که آقایی اش به نهایت رسیده است.

معنای دیگری که برای صمد ذکر کرده اند، «مُصمَت» است (۳). «مُصمَت» این گونه معنا شده است:

المُصمَتُ: الَّذی لا جَوفَ لَه. (۴)

مصمت آن چیزی است که داخل و تُو ندارد.

با این ترتیب در معنای صَمَد چنین آمده است:

شَیءٌ صَمَدٌ: مُصمَتٌ لا جَوفَ لَه. (۵)

معنای اول و دوم «صمد» در احادیث

حال با توجّه به این معانی لغوی، سراغ احادیث ائمّه (ع) می رویم. امام باقر (ع) از جدّ گرامی خود حضرت سیّدالشّهداء (ع) چنین نقل فرموده اند:

الصَّمَدُ الَّذی لا جَوفَ لَهُ وَ الصَّمَدُ الَّذی قَدِ انتَهی سُؤدَدُهُ، وَ الصَّمَدُ الَّذی لایَأکُلُ وَ لا یَترَبُ، وَ الصَّمَدُ الَّذی لایَنامُ، وَ الصَّمَدُ الدّائِمُ الَّذی لَم یَزَل وَ لایَزالُ. (۶)

صمد آن کسی است که داخل و تُو ندارد و صمد آن کسی است که در نهایت

ص: ۱۶۸

۱- ۱.المعجم الوسیط/۵۲۳.

۲- ۲.لسان العرب ۸/۲۸۰.

۳- ۳.همان/۲۷۹.

۴- ۴.همان.

۵- ۵.المعجم الوسیط/۵۲۳.

۶- ۶.التّوحید/۹۰، باب۴، ح۳.

سیادت و آقایی می باشد و صـمد کسـی است که نمی خورد و نمی آشامد و صـمد کسـی است که نمی خوابد و صـمد آن موجود دائمی ازلی و ابدی است.

جمله ی اول و دوم این حـدیث دقیقـاً مطابق بر معانی لغوی صـمد است. اولین ویژگی صـمد این است که «جوف» نـدارد. جوف به داخل و توی یک چیز گفته می شود و «اجوف» به چیز توخالی اطلاق می گردد. خـدای متعال جوف ندارد؛ یعنی نمی توان برای او داخل و مـدخل قائل شـد. (۱) جوف داشـتن می توانـد جسـمانی باشـد ماننـد مـا انسان ها (و همه ی حیوانات) که از جهت جسـمی توخـالی و اجـوف هسـتیم و ممکـن است جنبه ی وهمی و فکری داشـته باشـد. اگر بتـوان بـا فکر و از طریـق مفهـوم، راهی به درون موجـودی پیـدا کرد، آن موجـود دارای جـوفِ فکری و وهمی خواهـد بود. همه ی مخلوقـات این گونه انـد؛ چون بالأـخره می توان مفهـومی یـافت که به وسـیله ی آن در آن هـا نفـوذ فکری کرد. امـا خـالق مخلوقـات قابـل هیـچ گونه نفوذ فکری و مفهومی نیست. بنابراین جوف فکری هم ندارد. با این عنایت می توان خدای متعال را به طور مطلق، غیر اجوف و غیر مجوّف دانست.

محمّدبن مسلم می گوید: از امام صادق (ع) درباره ی صمد پرسیدم. ایشان فرمودند:

الَّذی لَیسَ بِمُجَوَّفٍ. (۲)

این اولین معنایی است که برای صمد بودن خدای متعال ذکر شده است.

معنای دوم که سیّدالشّهداء (ع) برای صَمد فرموده اند نیز کاملاً منطبق بر معانی لغوی آن است: کسی که در منتهی درجه ی آقایی و سَروری است. انطباق این معنا با خـدای متعال روشن و انکارناپـذیر است؛ زیرا او آقایی و سـیادتِ واقعی و همه جانبه بر غیر خودش دارد. سـیادتِ او قراردادی و اعتبـاری نیست؛ بلکه از هر جهت و هر حیث بر همه چیز و همه کس آقـا و سَـرور است. او چون ربّ و صـاحب اختیـار مطلق هر چیز است، سَـروری و آقـایی حقیقی بر همگـان دارد. هیـچ فرمانی بالاتر از فرمان او نیست و همه ی فرمان های دیگر تحت سیطره ی فرمانِ اوست.

ص: ۱۶۹

۱- ۱.در حدیثی که در گذشته نقل کردیم، عبارت این بود: صَمَدٌ لا مَدخَلَ فیه. التّوحید/۱۴۰، باب۱۱، ح۴

۲- ۲.التّوحید/۹۳، باب۴، ح۸.

از امام باقر (ع) درباره ی همین معنا، این عبارت نقل شده است:

الصَّمَدُ: السَّیِّدُ المُطاعُ الَّذی لَیسَ فَوقَهُ آمِرٌ وَ ناهٍ. (۱)

صمد آقای مورد اطاعتی است که بالاتر از او امر و نهی کننده ای نیست.

بالاـترین مرتبه ی امر و نهی از آنِ کسـی است که استیلاـی واقعی بر همه چیز دارد و جز الله موجودی با این ویژگی نیست. این معنا دقیقاً اولین معنایی است که برای لغت صَمد از لسان العرب نقل کردیم.

امـا این که فرموده انـد: صـمد آن کسـی است که نمی خورد و نمی آشامـد، این معنـا را می توان لاـزمه ی تو خالی نبودن خـداوند دانست. (۲)

این که فرموده انـد: صـمد آن کسـی است که نمی خوابـد و از ازلی و ابـدی است، این هـا هم می توان لاـزمه ی معنـای دوم صـمد دانست. اگر موجودی حقیقتاً در بالاترین درجه ی سیادت باشد، یعنی هیچ نیازی از هیچ جهت به غیر خود ندارد؛ فرمانروای مطلقی است که همه چیز وابسـته به اوست؛ حکمرانی و آقـایی همه جـانبه ی وجودی بر همه ی عـالَم دارد. بـا این اوصاف روشن است که بایـد ازلی و ابـدی باشـد و از همه ی نقایص، از جمله خوابیـدن، منزّه باشد. کی که خوابش می برد، در این امر اختیاری ندارد و در حـال خـواب هم فهم و شـعور عـادی خـود را از دست می دهـد. این هـا نشـانه هـای نقص و مخلوقیّت است. هم چنین موجودی که حادث شده و روزی هم از بین می رود، نمی تواند بر همگان آقا و سرور مطلق باشد.

معنای سوم «صمد» در احادیث

معنای سومی هم در احادیث برای «صمد» ذکر شده که از حضرت امام جواد (ع) نقل شده است:

ص: ۱۷۰

۱- ۱.همان/۹۰، باب۴، ح۳.

۲- ۲.البته در بیـان معانی لغوی «صـمد» این تبعیر هم آمـده است که: الصَّمَـد الَّذی لا یَطعَم» لسان العرب۳/۲۵۸. به نظر می آیـد این معنا یکی از مصادیق جوف نداشتن باشد نه این که دو معنای مستقل از هم باشند.

السَّیِّدُ المَصمُودُ إلَیهِ فِی القَلیلِ وَ الکَثیرِ. (۱)

آقایی که در کم و زیاد او را قصد کنند.

این معنای صمد با آن چه از دو کتاب لغت آوردیم، منطبق است. البته سیادت و آقایی هم در فرمایش امام جواد (ع) لحاظ شده است که با معنای دوم صمد تناسب دارد. این که موجودی در هر امری مقصود باشد، یعنی این که همگان در امور کوچک یا بزرگ به سوی او رو می کنند، از او کمک می خواهند و به او امید می بندند؛ در برآوردن نیازهایشان هم فقط به او دِل می بندند و هیچ کس را در عرض او و مانند او نمی خوانند. این ویژگی هم پایه ی عقلی دارد و هم جنبه ی وجدانی و شهودی. این که انسان ها در رفع نیازمندی هایشان به چه کسی رو می آورند، بستگی به این دارد که چه موجودی را در همه حال و نسبت به همه چیز قادر و توانا ببینند.

فرد عاقل به خوبی می داند که در همه ی شرایط و در هر امری، تنها کسی که می تواند ملجأ و پناه واقعی و نهایی باشد، خالق یکتاست. آن جا که دیگر از هیچ کس کاری برنمی آید و حتّی آن جا که دیگران هم می توانند کاری بکنند، همه و همه متّکی به اویند و تا او نخواهد هیچ کاری سامان نمی پذیرد و از هیچ کس هیچ چیز ساخته نیست. این مطلب را هم عقل تصدیق می کند و هم در گرفتاری های سخت، انسان ها فطرتاً و وجداناً فقط به خدای بی نیازشان رو می کنند و همه ی امیدهای دیگر قطع می شود. بنابراین انطباق معنای صمد در حدیث امام جواد (ع) با خداوند متعال وجدانی و بدهی است.

در فرمایش دیگری از امام باقر (ع)، پس از این که خدا را صمد خوانده اند، چنین آمده است:

یَصمِدُ إلَیهِ کُلُّ شَیءٍ. (۲)

هر چیزی او را قصد می کند.

این هم تأکیدی بر همان معناست که همه ی مخلوقات با عقل و فطرت خویش در

ص: ۱۷۱

۱- ۱.التّوحید/۹۴، باب۴، ح ۱۰.

۲- ۲.همان، ح۹.

برآورده شدن نیازها و رسیدن به خواسته هایشان، فقط یکی را قصد می کنند و جز او به هیچ کس امید نمی بندند.

جمع سه معنا در صمدیّت خدای متعال

بـا این ترتیب بـا توجه به معنـای لغوی و راهنمایی های ائمّه (ع) در سـخنان خود، سه معنا از کلمه ی صـمد به دست می آوریم. این معنا همگی با هم قابل جمع انـد و به معنایی که برای خداونـد به کار می رونـد، بر غیر او قابل اطلاق نیسـتند. هیـچ کدام از این سـه خصوصـیّت به طور مطلق در غیر خـدا جـاری نمی شود. نخست آن که هیـچ مخلوقی را نمی توان مطلقاً بـدون جوف دانست؛ چون اگر جـوف خـارجی هم نداشـته باشـد، از جهت فکری و مفهـومی مـدخلی دارد که از همـان طریق قابـل نفوذ است. بنـابراین جوف نداشتن به طور کامل و مطلق، فقط در شأن خدای متعال است.

دوم آن که هیچ کس جز خداوند را نمی توان آقا و سَروری دانست که فرمانش بالاترین فرمان باشد و فوق امر و نهی او امر و نهی ای نباشـد. هر سیّد و سَروری در مخلوقات، در نهایت مغلوب او امر تکوینی خداوند است. اگر هم با سوء اختیارش با خدا در افتاده باشد، از تحت سیطره و حکومت الهی خارج نیست؛ بلکه خدا به او مهلت داده تا امتحانش کند و هر لحظه که اراده نماید، می تواند آقایی و ریاستِ او را به طور کامل از بین ببرد و به خواری و ذلّتش بنشاند.

سوم آن که هیچ کس جز خدای متعال نیست که مقصود نهایی و پناه اصلی در برآورده شدن حاجات و رفع گرفتاری ها باشد.

نتیجه این که صمدیّت خداوند منحصر به فرد است و بر غیر او با این عنایات – که گفته شد – اطلاق نمی شود.

وقتی از امیرالمؤمنین (ع) درباره ی تفسیر سوره ی توحید سؤال شد، فرمودند:

هُوَ اللهُ أحدٌ لا بِتأویلِ عَدَدٍ الصَّمَدُ بِلا تَبعیضِ بَدَدٍ. (۱)

ص: ۱۷۲

۱- ۱.مجمع البیان۸۶۲/۱۰.

او الله یگانه ای است که یگانه بودنش عددی نیست، صَمَد است بدون آن که قابل تجزیه باشد.

همان طور که خداوند در اَحَدیّتش بی نظیر است، در صمدیّت هم نظیر و شبیه ندارد. همان گونه که احدیّت خداوند عددی نیست، صَمَد بودن او هم مانند صمدهای دیگر نیست. صَمَد به معنای «توپُر» برای بعضی از اجسام به کار می رود. جسمی که ظاهراً توخالی (اجوف) نیست؛ اما در واقع اجزاء دارد و همان جسم، قابل تجزیه به آن اجزاء است. اما خداوند چنین نیست و با این که صَمَد خوانده می شود، صمد بودنش به «توپُر» بودن نیست. اصلاً داخل و خارجی ندارد که بخواهیم بگوییم توپُر است یا توخالی. بله، توپُر بودن از صفات اختصاصی جسم است؛ چنان که محدّث عالی مقام، علّامه ی کلینی (ع)، در کتاب شریف کافی تذکّر فرموده اند. (۱)

اما صمد به معنای «توپُر» هرگز بر خدای متعال اطلاق نمی شود. آن چه در فرمایش های ائمّه (ع) آمده، تعبیر «لا جَوف لَه» و «لیس بمجوَف» است. این تعابیر معنای اثباتی ندارند و صرفاً جنبه ی تنزیهی دارند.

ما می بینیم گاهی ائمّه (ع) برای این که اِسناد یک صفت مخلوقی را به خدای متعال نفی کنند، به صمدیّت او استدلال فرموده اند. در این گونه موارد صمد را به همان معنای تنزیهی اش به خداوند نسبت داده اند. یکی از این موارد نسبت دادن «روح» به خداوند است. قرآن کریم در آیاتی نظیر:

«نَفَختُ فیهِ مِن رُوحی.» (۲)

«از روح خودم در او دمیدم»

روح را به خداوند نسبت داده است. همین اِسناد باعث شده که کسانی برای خداوند روح قائل شوند و حضرت آدم (ع) (و بعضی حتی همه ی بنی آدم) را دارای روح خدایی بدانند. ائمّه (ع) برای بر حذر داشتن از چنین اشتباهی، با تعابیر مختلف توضیح فرموده اند که «روح خدا» یک مخلوق است که هیچ سنخیّتی با خود ندارد. (۳) یکی

ص: ۱۷۳

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب تأویل الصّمد بیان ذیل ح۲.

۲- ۲.حجر/۲۹؛ ص/۷۲.

۳- ۳.برای آشنایی با سخنان ائمّه ع درباره ی این موضوع بنگرید به: بحارالانوار ۴/۱۱-۱۵، باب۲:

از استدلال های امامان (ع) برای تبیین این مطلب، استناد به صَمَد بودن و جوف نداشتن خداوند متعال است. متن فرمایش امام صادق (ع) این است:

إنَّ تَبارَکَ وَ تَعالی أحَدٌ صَمَدٌ لَیسَ لَهُ جَوفٌ وَ إنّمَا الرُّوحُ خَلقٌ مِن خَلقِهِ. (۱)

همانا خدای تبارک و تعالی یگانه و صمد است که جوف ندارد و روح چیزی نیست جز آفریده ای از آفریدگان او.

روشن است که «صَمَدٌ لَیسَ لَهُ جَوفٌ» در این حدیث به معنای توپُر نیست؛ بلکه صرفاً معنای تنزیهی دارد. کسانی که برای خدا روح قائل می شوند و بشر را به قول خودشان دارای روح خدایی می دانند، خواسته یا ناخواسته، معتقد به وجود چیزی می شوند که از خدا در خلق موجود است. به تعبیر ساده تر، روح را چیزی از سنخ خدا می دانند که از او خارج شده، به انسان داخل می شود. این ها به مخلوق بودن روح و عدم سنخیّتش با خالق روح ملتزم نیستند. امام (ع) برای این که این گمان باطل را رد کنند، صمد بودن و جوف نداشتن خدا را دلیل قرار داده اند؛ اگر «روح خدا» چیزی از سنخ خدا بود که به نحوی از او صادر یا خارج شده بود، در آن صورت خدا جوف پیدا می کرد. پس صمدیّت و جوف نداشتن دلیل این است که روح خدا از جنس و سنخ خدا نیست.

(ادامه) التّوحید/۱۷۰-۱۷۲، باب۲۷: مَعنی قَولِهِ عزّوجلّ: «وَ نَفَختُ فیهِ مِن روحی». در قسمتی از حدیث سوم این باب محمدبن مسلم از امام محمدباقر (ع) چنین نقل می کند: إنَّما أضافَهُ إلی نَفسِهِ لِأنَّهُ اصطَفاهُ علی سائِرِ الأرواحِ کَما اصطَفی بَیتاً مِنَ البُیُوتِ فَقالَ: بَیتی وَ قالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ: خَلیلی وَ أشباهَ ذلکَ و کُلُّ ذلِکَ مَخلُوقٌ مَصنوعٌ مُحدَثٌ مَربُوبٌ مُدَبَّر. (التّوحید/۱۷۱، باب۲۷، ح۳)

همانا(خداوند) روح را به خودش نسبت داده، فقط از این رو که آن را بر سایر ارواح امتیاز بخشیده است؛ همان طور که یکی از خانه ها را بر خانه ها امتیاز بخشیده و فرموده است: خانه ی من و به یکی از فرستادگان خود، فرموده: خلیل من و امثال این گونه تعابیر. همه ی این ها مخلوق، مصنوع، حادث، تحت ربوبیّت و تدبیر (پروردگار) هستند.

روشن است که با این تأکیدات می خواهند هر گونه سنخیّت و اشتراک وجودی را میان روح خدا با خود خدا نفی کنند. به بیان ساده تر این نکته را روشن می کنند که «روح خدا» از جهت مخلوق بودن و مباینت با خالق متعال هیچ تفاوتی با سایر مخلوقات ندارد. همان طور که هر مخلوقی حادث، مربوب و مصنوع است، «روح خدا» هم عیناً همین ویژگی ها را دارد و بنابراین چیزی را از خالق در این مخلوق خاص نیست.

ص: ۱۷۴

۱- ۱.التَّوحید/۱۷۱، باب۲۷، ح۲.

صَمَد به این معنا از صفاتِ جسم نیست و بر خداوند هم قابل اطلاق است. بنابراین اطلاق صَمَد مانند اَحَد و سایر الفاظی که برای خدا و غیر خدا به کار برده می شوند، اگر مفهوم تنزیهی اش (البته معنای اول آن) اراده شود، می تواند در مورد خداوند صحیح باشد و هیچ اشکالی پیش نمی آید. معنای دوم و سوم آن هم که چنین محظوری ندارند.

نتیجه ی کلّی این که صَمَد را بـا توجّه به سه جهتی که در معنای آن لحاظ می شود، می توان از اسامی خاصّ خداوند دانست و به همین جهت است که در برخی از احادیث در تعریف صَمَد، اوصاف اختصاصی خدای متعال بیان شده است.

از امام زین العابدین (ع) این گونه نقل شده است:

الصَّمَدُ الَّذی لاشَریکَ لَهُ و لا یَؤُودُهُ حِفظُ شیءٍ وَ لا یَعزُبُ عَنهُ شَیءٌ. (۱)

صمد آن کسی است که شریکی ندارد و نگه داری از هیچ چیز او را به سختی و مشقّت نمی اندازد و چیزی از او غایب نمی شود.

اوصافی که در این حدیث به کار رفته خاصّ خداوند است. جز به او نمی توان گفت که شریک ندارد. تنها اوست که حافظ و قیّوم همه ی اشیاء است بدون این که به مشقّت و سختی بیفتد و اوست عالِم به غیب و شهادت که هیچ چیز از ذات مقدّسش پنهان و غایب نمی ماند.

نمونه ی دیگر پاسخی است که امام حسین (ع) به نامه ی اهل بصره مرقوم فرموده اند. ایشان در این نوشته ی خود از جدّ گرامی شان، رسول خدا (ص)، چنین آورده اند:

هُوَ اللهُ الصَّمَدُ الَّذی لا مِن شَیءٍ وَ لا فی شَیءٍ وَ لا عَلی شَیءٍ، مُبدِعُ الأشیاءِ وَ خالِقُها وَ مُنشِیءُ الأشیاءِ بِقُدرَتِهِ. (۲)

او خدای صمد است که نه از چیزی و نه در چیزی و نه بر چیزی است؛ به وجودآورنده ی اشیاء (از هیچ) و آفریننده ی آن ها و به وجود آورنده ی آن ها به قدرت خویش است.

ص: ۱۷۵

۱- ۱.همان/۹۰، باب۴، ح۳.

۲- ۲.همان/۹۱، ح۵.

این اوصاف خاصّ خدای متعال است که هیچ نسبتی از هیچ جهت با هیچ چیز ندارد و خالق همه ی آن هاست.

نمونه ی دیگر: در خطبه ی توحیدی امام رضا (ع) که شامل معارف بلندی است، چنین می خوانیم:

وَ لا صَمَدَ صَمَدَهُ مَن أشارَ إلَیهِ. (۱)

و هر کس به او اشاره نماید، صمد (خداوند) را قصد نکرده است.

ما در بخش نخست درباره ی اشاره ناپذیر بودن خدای متعال سخن گفتیم و این که به فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، هر کس خداوند را مورد اشاره ی حسّی، فکری یا وهمی قرار دهد، او را محدود کرده است (مَن أشارَ إلَیهِ فَقَد حَدَّهُ). پس اگر کسی او را مورد اشاره قرار دهد، در حقیقت خدای واقعی را قصد نکرده است؛ چون خدای واقعی قابل اشاره شدن نیست. بنابراین مقصودِ او نمی تواند خداوند باشد.

می بینیم که امام هشتم (ع) صَمَد را خاصّ خدا به کار برده اند. پس می توان با این لفظ – با عنایاتی که گفته شد – اختصاصاً خدا را اراده نمود.

برخی از اسرار کلمه ی «الصَّمد»

اما معارف ائمّه (ع) درباره ی اسم «صمد» به آن چه تا این جا گفتیم، محدود نمی شود. ایشان این اسم مبارک را حاوی توحید، ایمان و همه ی شرایع دانسته اند. به این فرمایش حضرت باقر (ع) توجّه فرمایید:

لَو وَجَدتُ لِعِلمی الَّذی آتانی اللهُ عزّوجلّ حَمَلَةً لَنَشرتُ التَّوحیدَ وَ الإسلامَ وَ الإیمانَ وَ الدِّینَ وَ الشَّرائِعَ مِنَ الصَّمَدِ. (۲)

اگر حاملانی برای علمی که خدای عزّوجلّ عطایم نموده، می یافتم، یقیناً توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از کلمه ی «صَمَد» نشر می دادم.

ص: ۱۷۶

۱- ۱.همان/۳۵، باب۲، ح۲.

۲- ۲.همان/۹۲، باب۴، ح۶.

ادّعای عجیبی است که جز از حاملان وحی و معدن علوم الهی پذیرفته نیست. اما نحوه ی سخن گفتنِ حضرت نشانگر آن است که چنین حاملانی را نیافته اند. در ادامه ی فرمایش خود تصریح کرده اند به این که:

چگونه ممکن است پیدا کنم در حالی که جدّم امیرالمؤمنین (ع) هم حاملانی برای عملش پیدا نکرد؟! و بر بالای منبر فرمود:... علم فراوانی در قلبم هست؛ اما افسوس که حاملانی برایش نمی یابم. (۱)

آری، چون حاملانی برای این علم یافت نشده، منتشر هم نکرده اند و در سینه های خودشان – یا حدّاکثر برخی از اصحاب سرّشان –ماند و قطعاً منتشر و پخش نشده است. اما در قستم قبلیِ همین حدیث شریف، دو سه نکته ای درباره ی کلمه ی «صمد» توضیح فرموده اند که شاید این قسمت، قطره ای از اقیانوس علم فشرده ی نهفته در قلب آن بزرگوار باشد. این مطالب از ظاهر لفظ قابل استفاده نیست؛ این ها علوم باطنی قرآن و از اسراری است که بسیار بسیار کم آشکار شده و تنها کسانی که مصداق آیه ی «بَل هُوَ آیاتٌ بَیِّناتٌ فی صُدُورِ الَّذینَ أُوتوالعِلمَ» (۲) اند، حقّ بیان چنین تفسیرهایی از الفاظ و آیات قرآن کریم را دارند.

ما برای آشنایی اجمالی با این علوم و اسرار و نیز برای کسب معرفت بیشتر نسبت به مقام امامان معصوم خود (ع) بخشی از این حدیث را نقل و ترجمه می کنیم. امام صادق (ع) فرمودند: گروهی از اهل فلسطین خدمت امام باقر (ع) رسیدند و سؤال هایی از آن حضرت پرسیدند. آن گاه درباره «صمد» سؤال کردند. ایشان فرمودند:

تَفسیرُهُ فیهِ، الصَّمدُ خَمسَةُ أحرُفٍ: فَالألِفُ دَلیلٌ علی إنِّیَّتِهِ و هُوَ قَولُهُ عزّوجلّ: «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إله إلّا هُوَ» (۳) ... و الّامُ دَلیلٌ عَلی إلهِیَّتِهِ بأنَّهُ هُوَ اللهُ، وَ الألِفُ وَ الّامُ مُدغَمانِ لایَظهَرانِ عَلَی اللِّسانِ وَ لایَقَمعانِ فِی السَّمعِ وَ یَظهَرانِ فِی الکِتابَةِ دَلیلانِ علی أنَّ إلهِیَّتَهُ بِلُطفِهِ خافیَةٌ لاتُدرَکُ

ص: ۱۷۷

۱- ۱.همان.

۲- ۲.عنکبوت/۴۹.

۳- ۳.آل عمران/۱۸.

بِالحَواسِّ وَ لا تَقَعُ فی لِسانِ واصِفٍ، و لا اُذُنِ سامِعٍ. (۱)

تفسیر صمد در خودش هست. «الصّمد» پنج حرف است. حرف الف نشانه ی وجود داشتن اوست و این همان سخن خدای عزّوجلّ است که: «خداوند شاهد است که معبودی جز او نیست»... و حرف لام دلیل و نشانه ی إله بودن اوست به این که او «الله» است. الف و لام پوشیده و پنهان اند که بر زبان آشکار نمی شوند (در هنگام خواندن به صورت وصل تلفّظ نمی شوند) و در گوش نمی نشینند (در هنگام تلفّظ صدای آن ها شنیده نمی شود)؛ اما در نوشتن آشکار می شوند. الف و لام (که در حال ادغام تلفّظ و شنیده نمی شوند) نشانه ی این هستند که إله بودن خداوند به سبب لطیف بودنش پنهان است؛ به حواس درک نمی شود، به زبان هیچ توصیف کننده ای وصف نمی شود و به گوش هیچ شنونده ای شنیده نمی شود.

این که چرا حرف الف در «الصّمد» انّیت یا وجود خدا را می رساند و حرف لام، الهیّت او را، از اسراری است که ما آن را نمی دانیم. ایشان دو ویژگی الف و لامِ الصّمد را نشانه ی دو واقعیّت دانسته اند:

الف و لام در «الصّمد» اگر به صورت وصل با کلمه ی قبل از خود تلفّظ شوند، خوانده نمی شوند. مثلاً وقتی آیه ی «اللهُ الصَّمَدُ» را می خوانیم، الف و لامِ الصّمد به زبان ظاهر نمی شوند؛ اما در نوشتن ظاهر می شوند. این دو ویژگی حکایت از دو واقعیّت می کند. واقعیّت اول احتجاب خداوند از حسّ و عقل و وهم و وصف است؛ یعنی ذات پروردگار نه محسوس، نه معقول، نه موهوم و نه موصوف است. ویژگی اولِ الف و لام (که موقع خواندن تلفّظ نمی شوند و مخفی هستند.) نشانه ی همین واقعیّت اول، یعنی احتجاب ذات الهی می باشد.

واقعیّت دوم ظاهر شدن ربوبیّت و خالقیّت خدا به صُنع خود اوست. وقتی نظر به مخلوقات و مصنوعات می کنیم، وجود خالق و صانع آن ها برایمان ثابت می شود. ویژگی دوم الف و لام (که در نوشتن ظاهر می شوند) نشانه ی همین واقعیّت دوم، یعنی

ص: ۱۷۸

۱- ۱.التّوحید/۹۲، باب۴، ح۶.

ظاهر شدنِ خالقیّت و ربوبیّت خداوند است.

امام (ع) در مقام تبیین واقعیّت اول (احتجاب ذات الهی)، چنین می فرمایند:

لِأنَّ تَفسیرَ الإلهِ هُوَ الَّذی ألِهَ الخَلقُ عَن دَرکِ ماهیَّتِهِ وَ کَیفیَّتِهِ بِحِسٍّ أو بِوَهمٍ، لابَل هُوَ مُبدِعُ الأوهامِ وَ خالِقُ الحَواسِّ. (۱)

زیرا تفسیر الإله (الله) این است که: او آن کسی است که خلق از درک چیستی و چگونگی او از طریق حس یا وهم در حیرت مانده اند؛ بلکه او ابداع کننده ی اوهام و خالق حواسّ است.

می بینیم که حسّ و وهم را در کنار هم قرار داده انـد و آن دو را محکوم به یک حکم دانسـته انـد. سـپس اسـتدلال فرموده انـد که چون او (الله) ابداع کننده ی اوهام و آفریدگار حواسّ است، نه به وهم درک می شود و نه به حس. مُحال است که چیزی به واسـطه ی مخلوق خود قابل درک و نیل باشد. منظور از ابداع، خلقِ بدون سابقه یا خلقِ لا مِن شیء (نه از چیزی) است.

معنای اول این است که هیـچ یک از مخلوقات الهی پیش از خلقتشان سابقه ای نداشـته انـد و معنای دوم این که هیچ کدام از چیزی خلق نشده اند؛ چون خداوند بر خلاف مخلوقات – که صانع بودنشان مِن شیء است – صانع و خالقِ لا مِن شَیء می باشد.

امام (ع) فرمایش خود را این گونه ادامه می دهند:

وَ إنَّما یَظهَرُ ذلِکَ عِندَ الکِتابَةِ دَلیلٌ عَلی أنَّ اللهَ سُبحانَه أظهَرَ رُبُوبیَّتَه فی إبداعِ الخَلقِ... .

و الف و لاـم در نوشـتن آشـکار می شود و این نشانه است برای این که خـدای سـبحان، ربوبیّت خود را در ابـداع مخلوقات آشـکار کرده است... .

در ادامه می فرمایند:

فَإذا نَظَرَ إلَی الکِتابَةِ ظَهَرَ لَهُ ما خَفِیَ وَ لَطُفَ.

ص: ۱۷۹

۱- ۱.همان.

پس وقتی به نوشته می نگرد، آن چه پنهان و دور از دیدگان بود، برایش آشکار می شود.

اگر کسی فقط آیه ی «اللهُ الصَّمد» را بشنود، الف و لامِ الصّمد به گوشش نمی خورد و بر او پنهان می ماند؛ اما وقتی به مکتوبِ آن نگاه کند، آن چه مخفی بود، برایش آشکار می شود. این نشانه ای می شود برای پروردگاری که ذاتش پنهان و لطیف است؛ اما وقتی به آفریدگانش نظر شود، ربوبیّت و خالقیّتش آشکار می شود. می فرمایند:

فَمَتی تَفَکَّرَ العَبدُ فی ماهیَّةِ البارِیءِ وَ کَیفیَّتِهِ أَلِهَ فیهِ وَ تَحَیَّرَ وَ لَم تُحِط فِکرَتُهُ بِشَیءٍ یَتَصَوَّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عزّوجلّ خالِقُ الصُّوَرِ، فَإذا نَظَرَ إلی خَلقِهِ ثَبَتَ لَهُ أَنَّهُ عزّوجلّ خالِقُهُم. (۱)

هر گاه بنده در مورد چیستی خالق و چگونگی او اندیشه کند، حیران و سرگردان می شود و فکرش به چیزی که صورتِ او قرار دهد احاطه نمی یابد. علت (این که به صورت درنمی آید(این است که او – عزّوجلّ – آفریننده ی صورت هاست. پس (آن بنده) وقتی به آفریده های او می نگرد، برایش ثابت می شود که او – عزّوجلّ – آفریننده ی آن هاست.

از یک طرف می بیند هیچ گونه صورتی از خالق خود نمی تواند داشته باشد و لذا نسبت به ذات او حیران و سرگردان است. از طرف دیگر نیز با نظر کردن در مخلوقات، به اصل وجود داشتنِ او متنبّه می شود (او برایش ثابت می شود). پس در عین آن که نمی تواند وجود خالق خویش را انکار کند، راهی به تشبیه او هم ندارد. به همین جهت است که «الله» نامیده می شود؛ چون هم شناخته شده است. هم ناشناخته؛ هم معروف است و هم در عین معروفیّت، محتجب از عقول، اوهام و افکار. این قسمتی از فرمایش امام باقر (ع) درباره ی اسرار موجود در کلمه ی «الصّمد» است. ادامه ی آن را نقل نمی کنیم. این قسمت را توضیح دادیم به خاطر ارتباطی که با معنای «الله» داشت و برای این که نمونه ای از اسرار علوم ائمّه (ع) را ملاحظه کرده باشیم.

ص: ۱۸۰

۱- ۱.همان.

فصل ۵: سوره ی توحید: مرز نهایی توحید

اشاره

در سه فصل گذشته سه آیه ی اول سوره ی توحید را با توضیحات ائمّه ی طاهرین (ع) توضیح دادیم. دو آیه ی بعد در واقع نتیجه ی قبلی ها و تأکیدی بر مضامین آن هاست.

«لَم یَلِد و لَم یُولَد»، یعنی خدای متعال نه می زاید و نه زاده می شود. این مسأله هم مستقل عقلی است و هم از اصول آیات و روایات به حساب می آید. وقتی خداوند از جسم و اوصاف جسم منزّه باشد، قطعاً از زاییدن و زاییده شدن که وصف حیوانات است، متعالی می باشد.

در نامه ی حضرت سیّدالشّهداء (ع) به اهل بصره که قسمتی از آن را در فصل گذشته نقل کردیم، آمده است:

ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقالَ: «لَم یَلِد وَ لَم یُولَد وَ لَم یَکن لَهُ کُفواً أحَدٌ.». «لَم یَلِد» لَم یَخرُج مِنهُ شَیءٌ کَثیفٌ کَالوَلَدِ وَ سایِرِ الأشیاءِ الکَثیفةِ الَّتی تَخرُجُ مِنَ المخلوقینَ و لا شَیءٌ لَطیفٌ کَالنَّفسِ و لا یَتَشَعَّبُ مِنهُ البَدَواتُ کالسَّنَةِ وَ النَّومِ و... تعالی أن یَخرُجُ مِنهُ شَیءٌ وَ أن یَتَوَلَّدَ مِنهُ شَیءٌ کَثیفٌ أو لَطیفٌ. (۱)

ص: ۱۸۱

۱- ۱.التَّوحید/۹۱، باب۴، ح۵.

سپس «الصّـمد» را تفسیر کرده، فرمودنـد: «لَم یَلِـد و لَم یُولَـد...». «نزاییـده است» چیز غلیظی مانند فرزند و سایر چیزهای غلیظ که از مخلوقات خارج می شود، از او خارج نشـده است و نه چیز لطیفی مانند نَفَس (یا نَفس که همان روح است) و چیزهایی که از درون به بیرون ظـاهر می شونـد، از او ناشـی نمی شـود؛ماننـد چرت و خواب و... . برتر از آن است که چیزی از او خـارج شود و این چیز غلیظ یا لطیفی از او متولّد شود.

همان طور که از صدر حدیث برمی آید «لَم یَلِد» بودن خداوند تفسیر صمدیّت اوست. صَمَد بودن اقتضا می کند که خداوند جوف نداشته باشد و به همین دلیل چیزی از او خارج نشود؛ نه شـیء غلیظ (کثیف) و نه لطیف. هم چنین صمدیّت خدا اثبات می کند که از بـاطن او چیزی آشـکار نشـود. «بَـدوات» به امـوری اطلاـق می شود که از درون چیزی بیرون می آیـد یـا به تعبیر دقیق تر آن چه آشکار می شود، به نوعی آشکارکننده ی باطن و درون او باشد.

بنـابراین نمی توان تعـابیری هم چون «صـدور»، «فیضان» و «ترشّح» را به خـدای متعال نسبت داد. این گونه تعابیر همگی حکایت از بروز و ظهورِ درون چیزی به بیرون خود می کند. به بیان ساده تر دلالت می کند بر این که چیزهایی از خداوند خارج شده اند که با او اشتراک وجودی دارند و به همین جهت حاکی از او هستند.

با این ترتیب روشن است که رابطه ی علیّت به گونه ای که در فلسفه ی صدرایی تفسیر می شود، دقیقاً مصداقِ «ولادت» و «زاییدن» است؛ چون به قول مـدافعان این نظریّه، معلول از علّت (یعنی خداونـد) صـادر می شود و رشـحه ای از آن است که با آن سـنخیّت و اشتراک وجودی دارد. (۱)لازمه ی قبول این معنا جوف قائل شدن برای خدا و

ص: ۱۸۲

۱- ۱.به عنوان نمونه به این عبارات بنگرید:

۲.«مع انّ کلّ وجود و کلّ کمال وجود فهو رشحٌ مِن رَشحات وجوده.» اسفار۳/۴۵۳

«و کذا النّور الّذی یُری ی الجوّ لیس هو بجزء الشّـمس بل هو انبجاسٌ و فیضٌ منها فهکذا المثال و الحکم فی وجود العالم عن الباری جلّ ثناؤه لیس بجزء مِن ذاته بل فضل و فیض یفضل به و یفیض.» اسفار ۲/۲۱۶

خروج مخلوقات از اوست که با صمدیّت خدای متعال در تناقض است. نیز از مفهوم «جعل وجود» که در فلسفه ی صدرایی بر اساس قول به اصالت وجود بر آن تأکید می شود – با توجه به این که ذات خداوند را هم عین حقیقت وجود می دانند – می توان نتیجه گرفت که رابطه ی مخلوق با خالق در واقع خروج چیزی از ذات علّت است که با تعبیر «لَم یَلِد» مناقض می باشد.
اما در آخرین آیه ی سوره ی توحید: «وَ لَم یَکن لَه کُفواً أحَدٌ»، کفو به معنای مثل و مانند است. با این همه تأکید عقلی و نقلی که بر نفی تشبیه از خداوند شده است، مضمون و محتوای این آیه هم روشن است.

هشدار به اهل تعمّق برای حفظ مرز توحید

در پایان بحث از سوره ی توحید، یادآوری می کنیم حدیثی را که در دفتر دوم کتاب توحید نقل کردیم و توضیح دادیم. (۱) این حدیث شریف هشداری است به اقوام آخرالزمان که اهل تعمّق هستند. امام زین العابدین (ع) فرموده اند که خداوند آیات «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ» و «اللهُ الصَّمد» را (به ضمیمه ی آیاتی از سوره ی حدید) نازل فرمود تا مرزی باشد برای توحید. هر کس این مرز را بشکند و از آن فراتر رود، به هلاکت خواهد رسید (مَن رامَ ماوَراءَ هُنالِکَ هَلَکَ (۲)).
آیات «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ * اللهُ الصَّمد» میزان و معیاری است برای هر کس که می خواهد به توحید پروردگار مؤمن بماند. دیدیم که در این دو آیه ی مبارک، بحث درباره ی احدیّت و صمدیّت الله – جلّ جلاله – است و هر دو آیه تأکید شدیدی بر تنزیه و تسبیح به دنبال نخواهد داشت. بنابراین اهل تعمّق، به خصوص در آخرالزمان، باید مراقب باشد که تعمّق های بی جا و بی مورد در ذات پروردگار، آن ها را به تشبیه او نکشاند.
ص: ۱۸۳

۱- ۱.کتاب توحید۲/۱۹۲-۱۹۵.

۲- ۲.التَّوحید/۲۸۴، باب ۴۰، ح ۲.

در فرمایشی که در دفتر گذشته (۱) از امیرالمؤمنین (ع) نقل کردیم، روشن شد که خدای متعال، تعمّق نکردن را در آن چه که از عرصه ی معرفت بشر خارج است، «رسوخ» خوانده و راسخان در علم را نیز در قرآن ستایش فرموده است.

در بخش پیشین دیدیم چه بزرگانی با چه دقّت نظرهای فراوان، وقتی وارد حوزه ای شده اند که خارج از حیطه ی عقل و علم بشری است – با همه ی تأکیدی که بر نفی تشبیه از ذات حق تعالی داشته اند – مطالبی فرموده اند که عین تشبیه است.

نهی از تفکّر در خداوند

علّت نهی شدید قرآن و روایات از تفکّر و تکلّم در مورد ذات باری تعالی همین است که انسان در این حوزه بدون آن که حتّی بفهمد و بخواهد، گرفتار تشبیه می شود. امام صادق (ع) فرمودند:

إیّاکُم و التَّفَکُّرَ فی اللهِ فَإِنَّ التَّفَکُّرَ فی اللهِ لا یَزیدُ إلّا تَیهاً لِأنَّ اللهَ عزّوجلّ لا تُدرِکُهُ الأبصارُ وَ لا یُوصَفُ بِمِقدارٍ. (۲)

از تفکر در خداوند بپرهیزید؛ به راستی تفکر در خداوند تنها حیرت و سرگردانی را یم افزاید؛ زیرا دیدگان (اوهام) خدای عزّوجلّ را در نمی یابند و او به هیچ قدر و اندازه ای قابل وصف نیست.

دلیل این که نباید در خداوند تفکر نمود، این است که او با اوهام و مفاهیم قابل درک نیست و هیچ قدر و اندازه ای نمی تواند ذاتش را وصف کند. پس هر چه درباره ی او فکر شود، تنها حیرت انسان افزوده می شود.

از امام باقر (ع) هم این عبارت نقل شده است:

إیّاکُم و التَّفَکُّرَ فی اللهِ، وَ لکِن إذا أرَدتُم أن تَنظُرُوا إلی عَظَمَتِهِ فَانظُروا إلی عَظیمِ خَلقِهِ. (۳)

ص: ۱۸۴

۱- ۱.کتاب توحید۲/۱۹۱.

۲- ۲.التّوحید/۴۵۷، باب۶۷، ح۱۴.

۳- ۳.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عین الکلام فی الکیفیّهٔ، ح۷.

از تفکّر در خداوند بپرهیزید؛ ولی هر گاه خواستید به بزرگی او بنگرید، به آفریدگانِ بزرگ او نظر کنید.

بشر نه از خدا سر در می آورد و نه از عظمت او. حدّاکثر چیزی که عقل و فهم بشر به آن می رسد، عظمت و بزرگی مخلوقات خداست. اما نمی توان از عظمتِ خلق خدا مفهومی بسازد و آن گاه با یک سری اعتبارات ذهنی (از قبیل رفع نقایص و امثال آن)، تصوّری از عظمتِ خدا یا خود به وجود آورد. همه ی این ها سر از تشبیه در می آورد.

نهی از تکلّم درباره ی خداوند

به همان دلیل که تفکّر در ذات خدا ممنوع است، از تکلّم هم منع شده است. سخن گفتن با الفاظی که دارای مفاهیمی هستند، صورت می پذیرد. وقتی نتوان مفاهیمی را به خداوند نسبت داد؛ با هیچ لفظی هم نمی توان مفهومی از او پیدا کرد. البته همان طور که بارها تذکّر داده ایم، الفاظ که دارای مفاهیم تنزیهی هستند، صرفاً به معنای تنزیهی شان قابل استناد به خدای متعال می باشند و این امر، محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ چون خداوند را قابل تصوّر نمی کند. یکی از سفارش های امام باقر (ع) در نهی از سخن گفتن درباره ی ذات پروردگار، چنین است:

تَکَلَّمُوا فی خَلقِ اللهِ وَ لا تَتَکَلَّمُوا فی اللهِ فإنَّ الکَلامَ فی اللهِ لا یَزدادُ صاحِبَهُ إلّا تَحَیُّراً. (۱)

درباره ی خلق خدا سخن بگویید و در مورد خدا سخن نگویید؛ زیرا سخن گفتن درباره ی او جز بر حیرت گوینده اش نمی افزاید.

ملاحظه می کنیم که سخن گفتن درباره ی خداوند متعال همان نتیجه ای را که تفکّر در ذات او دارد، به دنبال می آورد و به همین جهت از آن نهی شده ایم.

نمونه ی دیگر فرمایش امام صادق (ع) به محمدبن مسلم است:

ص: ۱۸۵

۱- ۱.همان، ح ۱.

یا مُحَمَّدُ إن النّاسَ لایَزالُ بِهِمُ المَنطِقُ حَتّی یَتَکَلَّمُوا فِی اللهِ، فَإذا سَمِعتُم ذلِکَ فَقُولُوا: لا إلهَ إلّا اللهُ الواحِدُ الَّذی لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ. (۱)
ای محمد، مردم در همه چیز صحبت می کنند تا این که در (ذات) خدا هم تکلّم می کنند. اگر چنین شنیدند، بگویید: معبودی جز خدای واحد نیست که شبیهی ندارد.

می بینیم سفارش حضرت در هنگام مواجهه با سخن گفتن درباره ی خداوند توجّه و تذکّر دادن به نفی تشبیه است؛ همان تشبیهی که خطر سخن گفتن در مورد خداوند است.

نهی از تفکّر و تکلّم البتّه یک نهی ارشادی است؛ چون عقل هر عاقلی مستقلاً قبح آن را می یابد. اگر در ادلّه ی نقلی هم نهی از این امور وارد نشده بود، عقلاً- می دانستیم که تفکّر و تکلّم در ذات خداوند قبیح است و علّتش هم (که افتادن در ورطه ی تشبیه است) برایمان روشن بود. با وجود قرینه ی عقلی قطعی که در این مورد وجود دارد، اگر به فرض، دلیل نقلی خاصّی هم وجود داشته باشد که ظاهر آن بر جواز تفکّر در ذات خدا دلالت کند، باید یقین کرد که آن معنای ظاهری از آن اراده نشده است.

این درست مثل یک آیه ی قرآن یا حدیثی است که ظاهر آن بر جسم بودنِ خداوند دلالت دارد و ما یقین داریم که معنای ظاهری آن اراده نشده است.

معنای صحیح «إدمانُ التَّفکّر فی الله»

با همین عنایت، حدیثی را که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی آورده اند، مرور می کنیم. امام صادق (ع) فرمودند:
أفضَلُ العِبادَةِ إدمانُ التَّفَکُّرِ فی اللهِ وَ فی قُدرَتِهِ. (۲)
برترین عبادت همواره اندیشیدن درباره ی خدا و قدرت اوست.
ص: ۱۸۶

۱- ۱.همان، ح۳.
۲- ۲.همان، کتاب الإیمان و الکفر، باب التفکّر، ح۳.

گاهی کسانی که خود را مجاز به توصیف خداوند می شمارند، به فرمایش امام صادق (ع) تمسّک می کنند تا کار خود را توجیه نمایند. اما اگر بپذیریم که ظاهر این حدیث، تفکّر در ذات خداوند را عبادت شمرده است، باید به دلیل قطعی عقل و نصوص صریح قرآن و روایات، آن را خلاف ظاهر معنا کنیم. هر چند معتقدیم که چنین استظهاری از حدیث، محلّ اشکال است. مراد امام (ع) از تفکّر در مورد خداوند، تفکّر در صُنع و خلق اوست نه در ذاتش. همان طور که گفتیم دلیل عقلی قطعی بر عدم جواز تفکّر در ذاتِ الهی وجود دارد در روایات هم جنبه ارشادی دارد.

نهی صریح از تفکّر نشانگر ناتوانی ذاتی بشر در ورود به این قلمرو است. هیچ کس با هیچ نوع تفکّری نمی تواند توصیفی از خداوند ارائه کند که تشبیه نباشد. هیچ تصوّر و مفهومی نمی تواند حاکی از ذات پروردگار باشد و این امر در مورد هیچ مخلوقی استثناء بردار نیست. وقتی چیزی مُحال عقلی باشد، قابل تخصیص نیست. هر گونه تفکّر و تکلّمی در ذات خداوند به تشبیه می انجامد. این که چه کسی و به چه نحوه ای تفکّر و تکلّمی در ذات خداوند را تنزیه کرد، این را نمی توان مصداق تفکّر «فی الله» دانست، پس تنزیه موضوعاً و «تخصّصاً» از نهیِ وارد شده در احادیث خارج است؛ نه این که بگوییم روایات نهی کننده ی از تفکّر و تکلّم در مورد بعضی افراد یا بعضی تفکّرات و تکلّم ها «تخصیص» می خورد.

مجاز شمردن تفکّر در خداوند

حال بنگرید به نمونه ای از اظهاراتی که می خواهند به شکلی برخی تفکّرات دربارهی ذات خداوند را مُجاز شمرند. ابتدا حدیثی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل شده است که فرمودند:

ص: ۱۸۷

تَفَكَّرُوا فی خَلقِ اللهِ و لا تَفَكَّرُوا فی اللهِ فَتَهلِكُوا. (۱)

در آفریدگان خدا تفکّر کنید؛ ولی در خود او تفکّر نکنید که در این صورت به هلاکت می افتید.

اما اظهار نظری که در مورد این حدیث شده، چنین است:

در مورد نهی از تفکّر در خداوند سبحان روایات زیادی در جوامع حدیثی شیعه و سنّی موجود است و این نهی (در روایات) ارشادی است و مربوط به کسانی است که در مسائل عقلی عمیق، حُسن ورود ندارند. لذا اگر در آن ها وارد شوند به هلاکت دائمی می افتند. (۲)

ظاهر عبارت می رساند که اگر کسانی در مسائل عقلی حُسن ورود داشته باشند، مُجاز هستند درباره ی ذات خداوند تفکّر کنند. یعنی این ها چون در مسائل عقلی وارد هستند، با ورود به این حوزه به هلاکت نمی افتند.

عدم امکان تخصیصِ نهی از تفکّر در ذات

ما از این مؤلّف بسیار محترم سؤال می کنیم که «هلاکتِ» محلّ بحث چیست؟ چه نوع هلاکتی در این جا امکان وقوع دارد؟ اگر می پذیرید که این هلاکت همانا فروغلتیدن به ورطه ی تشبیه خدا به خلق است، آیا می توان در ذات الهی تفکّری داشت که به این تشبیه منجر نشود؟! آیا وارد بودن در مسائل عقلی عمیق، انسان را از تفکّر کردن در ذات الهی بازنمی دارد؟! ما در بخش گذشته نشان دادیم که اگر کسی گمان کند می تواند با مفاهیم فکری و ذهنی، تصوّری از ذات خدا داشته باشد که نتیجه اش تشبیه نباشد، سخن در اشتباه است. این دیدگاه به هیچ وجه نشانه ی حُسن ورود در مسائل عقلی عمیق نیست.

به عکس، حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی اقتضا می کند که انسان هیچ گونه فکری از ذات خدا نداشته باشد. دیدیم که به فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، خدای متعال در

ص: ۱۸۸

۱- ۱.الدّرّ المنثور فی تفسیر المأثور ۶/۱۳۰.

۲- ۲.المیزان۱۹/۵۸.

قرآن کریم وارد نشـدن در قلرو خـارج از وُسع عقلی و فکری بشـر را «رسوخ» در علم نامیـده است. بنـابراین احـادیثِ نهی کننـده از تفکّر در خداوند هر چند ارشادی هسـتند، اما قابل تخصیص نیستند؛ چون حکایت از یک مُحال عقلی می کنند. این که انسان بتواند تفکّری در ذات بکند که به تشبیه نیفتد، مُحال عقلی است و چنین حکم عقلی قابل تخصیص نیست.

جالب این جاست که اظهار نظر کننده ی بزرگواری که این نهی ارشادی را قابل تخصـیص دانسـته اند، در بحث ضـرورت توصـیف عقلی خداوند در تفسیر آیه ی «وَ لِلهِ الأسماءُ الحُسنی» (۱) مطالبی فرموده اند که عین تشبیه خدا به خلق است. اگر خود ایشان حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی را داشـته اند، پس چرا از تشبیه باطل در امان نمانده اند؟! و چرا در نهایت نتوانسـته اند تشبیه را رد کنند و به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل شده اند؟! (۲)

ص: ۱۸۹

۱- ۱.اعراف/۱۸۰.

۲- ۲.ر.ک: بخش اول، فصل۵.

ص: ۱۹۰

فصل ۶: توحید فطری

اشاره

برای تکمیل بحث توحید لازم است اشاره ای داشته باشیم به «توحید فطری». برای این که معنای دقیق آن روشن شود، ابتدا کلمه ی «فطرت» را در لغت و سپس در آیات و روایات توضیح می دهیم.

«فطرت» در لغت

ابن فارس در «معجم مقائیس اللّغة» ذیل لغت «فَطَرَ» چنین آورده است:

الفاءُ و الطّاءُ و الرّاءُ أصلٌ صحیحٌ یَدُلُّ علی فَتحِ شَیءٍ و إبرازِه... و الفِطرَة الخِلقَة. (۱)

«ف» و «ط» و «ر» ریشه ی صحیحی است که بر گشودن و آشکار ساختن چیزی دلالت می کند... و فطرت، خلقت است.

در لسا العرب هم به عنوان یکی از موارد کاربرد این لغت، چنین آمده است:

فَطَرَ نابُ البَعیرِ فَطراً إذا شَقَّ اللَّحمَ وَ طَلَعَ... و الفِطرَةُ الإبتِداءُ وَ الإختِراعُ. (۲)

ص: ۱۹۱

۱- ۱.معجم مقائیس اللّغة۲/۳۵۸.

۲- ۲.لسان العرب۱۱/۱۹۶و۱۹۷.

تعبیر «فَطَرَ نابُ البَعیرِ فَطراً» زمانی گفته می شود که (دندان نیش شتر) گوشت (لثه) را بشکافد و سربرآورد... و فطرت آغاز کردن و نوآوری است. جوهری در صحاح خود می گوید:

ابن عبّاس – رضی الله عنه – گفت: معنای «فاطرالسّماوات» را نمی دانستم تا این که دو اعرابی نزدم آمدند که با یکدیگر بر سر (مالکیّت) چاهی اختلاف پیدا کرده بودند. یکی از آن دو می گفت: أنا فَطَرتُها؛ یعنی من ابتداء آن را حفر کردم. (۱)

کتاب های دیگر لغت هم بر همین سیاق درباره ی «فَطَر» و «فِطرَة» سخن گفته اند. وجه مشترک این اقوال، معنای ابتدایی و بکر و دست نخورده بودن است؛ یعنی وقتی چیزی برای اولین بار به وجود می آید و هنوز دست کاری نشده است.

«فطرةالله» در قرآن کریم

با عنایت به این معنی سراغ آیات و روایات می رویم تا استعمال کلمه ی «فطرت» را در آن ها جست وجو کنیم. تنها آیه ی قرآن که لغت «فطرة» در آن به کار رفته، این آیه است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ» (۲)

روی خود را به سوی دین حنیف استوار بدار؛ همان فطرت خدایی که مردم را ابتداءً بر آن (حالت) آفریده است. دگرگون کردنی برای آفرینش خدا نیست. آن دینِ استوار است ولی بیشتر مردم نمی توانند.

ظاهر آیه معنای روشنی دارد. خداوند به پیامبرش می فرماید که روی خودش را به سوی دین استوار بدارد. «حنیفاً» «حال» است برای «دین» یا برای فاعل مستتر در جمله ی «أقِم». حنیف به کسی گفته می شود که از بدی به خوبی تمایل دارد (۳)و مصداق

ص: ۱۹۲

۱- ۱.الصّحاح ۲/۷۸۱.

۲- ۲.روم/۳۰.

۳- ۳.المعجم الوسیط.۲۰۳: الحنیف المائل مِن شَرٍّ إلی خَیر.

آن، تمایل به دین صحیح و حق، یعنی همان فطرت است. در روایات هم وقتی از معنای «حنیفیّت» پرسیده اند، امام باقر (ع) آن را به فطرت معنا کرده اند. (۱)

اما کلمه ی «فطرهٔ بر وزن «فِعلَهٔ» اسم هیئت است که بر هیئت و شکل خاصّی از خلقت دلالت می کند که همان صورت اولیّه و طبیعی آن است. سفارش خدا به پیامبرش و در درجه ی بعد به همه ی مردمان این است که بر دین و آیین حقّ و صحیح استوار بمانند. این آیین همان صورت اوّلیّه و دست نخورده ای است که خداوند در خلقت به انسان ها داده است. هیچ چیز و هیچ کس خلق خدا را دگرگون نمی کند و همین دین استوار و پابرجاست.

با این ترتیب از خود آیه، قبل از مراجعه به احادیث، این معنا استفاده می شود که خدای متعال در خلقت ابتدایی بشر، دین و آیینی را تعبیه کرده و او را خنثی و به صورت یک لوح سفید و نانوشته نیافریده است.

«صبغهٔ الله» در قرآن

به تعبیر آیه ی دیگری از قرآن، خداوند انسان را از ابتدا به رنگ خاصّی آفریده که این رنگ از خلقت او زدوده نخواهد شد. «لا تَبدیلَ لِخَلقِ الله». آیه ای که رنگِ خدادای را می رساند، این است:

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (۲)

«رنگ خدادادی و چه کسی در رنگ زدن از خدا بهتر است؟! و ما (فقط) عبادت کنندگان اوییم.»

«صِبغَه» مانند «فِطرَهٔ» اسمی است که دلالت بر هیئت و صورت می کند؛ صورت خاصّی از رنگ زدن که منظور رنگ زدنِ خداست و هیچ کس بهتر از خدا رنگ نمی زند. زنگی را که خدا می زند، هیچ کس نمی تواند از بین ببرد. ضمن آن که بهترین و زیباترین رنگ را هم به انسان ها زده است. می بینیم که این آیه ی شریف همان مطلب

ص: ۱۹۳

۱- ۱.التّوحید/۳۳۰، باب۵۳، ح۹.

۲- ۲.بقره/۱۳۸.

آیه ی فطرت را با تعبیر دیگری بیان می کند؛ اما در هیچ یک از این دو آیه توضیح بیشتری داده نشده تا شکل و صورت اولیه و رنگ خدادای خلقت بشر روشن شود. این توضیح در احادیث معصومین (ع) ذکر شده و تنها با رجوع به آن ها می توانیم بفهمیم که فطرت و رنگ اولیه و طبیعی انسان ها چیست.

تفسیر «فطرهْالله» و «صبغهْ الله»

بیشترین تعبیری که در توضیح فطرت از ائمّه (ع) نقل شده، تعبیر «توحید» است. مرحوم صدوق در کتاب شریف «التّوحید» منعقد فرموده که مجموعاً شامل ده حدیث است. در هشت حدیث آن که به سندهای مختلف نقل شده اند، «فطرهْالله» به توحید تفسیر شده است. (۱)

به عنوان نمونه در حدیث ششم زراره از امام صادق (ع) نقل می کند که ایشان درباره ی آیه ی «فِطرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها» فرمودند: فَطَرَهُم جَمیعاً عَلَی التَّوحیدِ.

در حدیث نُهم این باب، زراره از امام باقر (ع) چنین نقل کرده است: فَطَرَهُمُ اللهُ عَلَی المَعرِفَةِ.

این جا تعبیر «معرفت» به جای توحید به کار رفته است.

در حدیث سوم قبل از توحید، فطرت خدادادی به «اسلام» تفسیر شده است. وقتی عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) درباره ی آیه ی «فِطرَةَ اللهِ...» سؤال می کند.

ما تِلکَ الفِطرَةُ؟

آن فطرت چیست؟

می فرمایند:

هیَ الإسلامُ فَطَرَهُمُ اللهُ حینَ أخَذَ میثاقَهُم عَلَی التَّوحید... .

آن اسلام است. زمانی که (خداوند) از آنان پیمان گرفت، آن ها را بر توحید مفطور کرد.

ص: ۱۹۴

۱- ۱. التّوحید/۳۲۸-۳۳۱، باب۵۳، ح ۱-۸.

می بینیم ابتدا فطرت را به اسلام و سپس به توحید تفسیر فرموده اند. نکته ی دیگر در این حدیث شریف، قیدِ «حینَ أخَذَ میثاقَهُم» است؛ یعنی فطرت اوّلیه و رنگ خدادای در زمانی که خداوند از انسان ها پیمان می گرفت، به آن ها داده شد. این قید را در ادامه توضیح خواهیم داد.

اما در توضیح «صبغهٔ الله» هم احادیث متعدّدی ذکر شده که آن را بیشتر به «اسلام» تفسیر کرده اند. (۱)

تا این جا به اجمال می فهمیم که شکل و صورت اولیه ی خلقت انسان ها چگونه بوده و آن رنگ خدادای که در ابتدا به انسان زده شده، چه رنگی بوده است. برای تحقّق توحید و اسلام، اولین پلّه این است که خدا خودش را به انسان ها معرّفی کرده باشد. این کار برای همگان صورت پذیرفته؛ اما در عالمی که عالم میثاق نامیده شده است. این عالَم پیش از عالمی که ما اکنون در آن زندگی می کنیم، موجود بوده است. ما در حال حاضر هیچ سابقه و خاطره ای از حوادثی که در آن عالَم اتّفاق افتاده، به یاد نداریم؛ اما روایات ما به وضوح وجود آن و برخی از اتّفاقاتی را که در آن افتاده توضیح داده اند.

میثاق گرفتن خدا از بنی آدم

البتّه گرفتن خدا از بنی آدم

البتّه قرآن کریم در یک مورد صریحاً میثاق گرفتن از بندگان را پیش از ولادتشان تأیید فرموده است.

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَهِٔ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَکَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَکُنَّا ذُرِّیَّهًٔ مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (۲)

ص: ۱۹۵

۱- ۱.بحارالأنوار۳/۲۷۹-۲۸۱، ح۱۴و۱۵و۱۹.

۲- ۲.اعراف/۱۷۲و۱۷۳.

«و آن زمان که پروردگارت فرزندان بنی آدم (ع) را از پشت هایشان برگرفت و آن ها را بر خودشان گواه گرفت که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. (فرشتگان گفتند:) ما شاهد بودیم تا این که روز قیامت نگویید: ما از این غافل بودیم یا نگویید: پدرانِ ما پیش تر مشرک بودند و ما فرزندانِ پس از آن ها بوده ایم؛ پس آیا ما را به سبب آن چه اهل باطل کرده اند، هلاک می گردانی؟»

از این آیه ی شریف به روشنی اقرار گرفتن خداوند از بندگان نسبت به ربوبیّت او استفاده می شود. این یکی از میثاق هایی است که در احادیث از آن سخن گفته شده است. عالَمی که این میثاق ها در آن گرفته شده، «عالَم ذَرّ» نامیده می شود که در این کتاب وارد بحث و توضیح آن نمی شویم. (۱) فعلاً بدون پرداختن به خصوصیّات عالَم میثاق، می خواهیم فطرت و رنگ خدادادی را با استفاده از آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) توضیح دهیم.

معرفت خداوند خودش را در عالَم ذرّ

همان طور که گفتیم قدم اول این که خدا خودش را به انسان ها معرّفی کند که به صریح روایات در آن عالَم صورت پذیرفته است. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی، از قول زراره نقل کرده که وقتی درباره ی آیه ی شریف «وَإذ أَخَذَ رَبُّکَ...» از امام باقر (ع) سؤال می کند، حضرت این گونه پاسخ می فرمایند:

أخرَجَ مِن ظَهرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إلی يَومِ القيامةِ فَخَرَجُوا کَالذَّرِّ، فَعَرَّفَهُم وَ أراهُم نَفسَهُ، ولَولا ذلِکَ لَم يَعرِف أحَدٌ رَبَّهُ. (۲)

ص: ۱۹۶

۱- ۱.توضیح این مطلب موکول به بحث «خلقت» است که به فضل الهی امیدواریم در «کتاب خلقت» به آن بپردازیم؛ إن شاءالله.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فطرة الخلق علی التّوحید، ح۴. مرحوم صدوق در کتاب التّوحید، این حدیث را با همین سند نقل کرده اند؛ با این تفاوت که به جای «نفسه»، «صُنعه» روایت کرده است: التّوحید/۳۳۰، باب ۵۳، ح.

فرزنـدان آدم (ع) تـا روز قیامت را از پشت او خارج نمود. پس آن ها هم چون ذرّه (از جهت ریز بودن) خارج شدنـد. آن گاه خود را به آن ها معرّفی کرد و نمایاند و اگر چنان نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی شناخت.

آری، اگر خداونـد در آن عالَم، خود را به آنان معرّفی نکرده بود، هیـچ کس در دنیا خـدایش را نمی شـناخت. همه ی بنی آدم در عالَم ذرّ یا میثاق به معرّفی خداوند، او را شناختند.

در حدیث دیگری که آن را هم زراره از امام باقر (ع) نقل کرده، در تفسیر آیه ی «فِطرَةَ اللهِ الَّتی...» چنین آمده است:

فَطَرَهُم عَلَی التَّوحیدِ عِندَ المیثاقِ عَلی مَعرِفَتِهِ أنَّهُ رَبُّهُم.

فطرت آن ها را هنگام پیمان گرفتن بر توحید، این که بدانند او پروردگارشان است، قرار داد.

آن گاه زراره می پرسد: آیا آنان با خدا سخن گفتند؟ امام (ع) در پاسخ، سر مبارکشان را پایین انداختند و سپس فرمودند:

لَولا ذلِکَ لَم یَعلَمُوا مَن رَبُّهُم و لا مَن رازِقُهُم. (۱)

اگر آن نبود، نمی دانستند پروردگارشان و روزی دهنده شان کیست.

یعنی اگر خداونـد خودش را در عـالَم میثاق به انسان ها نمی شـناساند، آنان نه پروردگار خود را می شـناختند و نه روزی دهنـده ی خود را. تصریح به این مطلب در این حدیث و حدیث گذشته نشان دهنده ی یک سنّت قطعی پروردگار است که معرفت خداوند در دنیا فرع بر معرفت او در عالَم میثاق می باشد؛ به طوری که اگر آن معرفت نبود، از معرفتِ این دنیایی هم خبری نبود.

اقرار گرفتن خداوند از ربوبيّت

پس از آن که خدا خودش را در آن عالَم به همه ی بنی آدم معرّفی فرمود، از آن ها اقرار گرفت به تعبیر قرآن کریم، خودشان را بر خودشان شاهد قرار داد و از آنان

ص: ۱۹۷

۱- ۱.التّوحید/۳۳۰، باب۵۳، ح۸.

پرسـید: آیا من پروردگارتان نیسـتم؟ و آن ها همگی با اختیار خویش «بلی» گفتنـد. این ماجرا نشان می دهد که خداوند به انسان ها در آن عالَم، هم عقل و شـعور عطا فرموده و هم اختیار. اگر آن ها عقل و اختیار نداشـتند، نمی توانسـتند مخاطبِ سؤال خداونـد قرار بگیرند. گاهی همین امر برای اصـحاب ائمّه (ع) مبهم بوده که انسان ها با این که به صورت «ذرّ» بودند، چگونه کلام خداوند را می فهمیدند و چه طور پاسخ می دادند سؤال کننده ابوبصیر بود. یک بار پرسید:

کَیفَ عَلِمُوا القَولَ حَیث قیلَ لَهُم: أَلَستُ بِرَبّکُم؟

چگونه فرمایش خداوند را هنگامی که به آنان گفته شد: ألستُ بربّکم، دانستند؟

بار دیگر، پرسید:

کَیفَ أجابُوا وَ هُم ذَرٌّ؟

با آن که ذرّه بودند، چگونه جواب دادند.

امام صادق (ع) به هر دو سؤال – که در دو حدیث مختلف آمده است – یک جواب دادند. فرمودند:

جَعَلَ فیهِم ما إذا سَأَلَهُم أجابُوهُ. (۱)یعنی فی المیثاقِ. (۲)

در آن ها چیزی قرار داد که وقتی از آنان پرسید، جوابش را دادند. یعنی در (عالم) میثاق.

از پاسـخ امام (ع) برمی آیـد که مسأله را باز نکرده انـد؛ بلکه به اجمال فرموده انـد که خدا به آنان در عالم میثاق، نیرو و توانی عطا فرمود تا هم سـخنِ پروردگارشان را بفهمنـد و هم پاسـخ دهند. روشن است که در آن چه خداوند به ایشان عطا فرموده، باید عقل و شعور و اختیار باشـد تا آنان بتواننـد به چنین چیزی اقرار کننـد. از کسـی که عقل و اختیار ندارد، پرسـیدنِ چنین سؤالی بیهوده و لغو است. پس قدم دوم – بعد از قدم اول که

ص: ۱۹۸

۱- ۱.بحارالأنوار ۵/۲۵۸، ح۶۳.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب کیف أجابوا و هُم ذرّ، ح۱. «یعنی فی المیثاق» فقط در نقل کافی آمده است.

معرفی خداونـد خودش را به آنـان بود – اقرار گرفتن از همه ی ایشـان بوده است. از ظـاهر قرآن و نیز احادیثی که در این باب وارد شـده، بر می آیـد که بنی آدم همگی «بلی» گفتنـد؛ یعنی چنین اظهار کردنـد که ربوبیّت خداونـد را قبول کرده اند. اما چنان که در برخی روایـات ذکر شـده، همه ی آنان با دل هایشان چنین اقراری نکردنـد؛ برخی فقط اظهار کردنـد اما قلباً به این امر تسـلیم نشـده بودند.

ایمان و کفر به خدا در عالَم میثاق

علیّ بن ابراهیم قمی در حدیثی از امام صادق (ع) چنین نقل می کند:

فَمِنهُم مَن أقَرَّ بِلِسانِهِ فی الذَّرِّ وَ لَم یُؤمِن بِقَلبِهِ. (۱)

پس بعضی از آنان با زبانشان در عالم ذرّ اقرار کردند؛ اما با قلبشان ایمان نیاوردند.

این نشـانگر کمـال اختیار و حرّیّت است که کسـی بتوانـد بر خلافِ اعتقاد قلبی خود، چیزی را اظهار نمایـد. بنی آدم در عالم میثاق چنین قدرتی داشتند که به زبان چیزی بگویند که قلباً به آن ایمان ندارند. البتّه ما از خصوصیّات عالم ذرّ خبر نداریم و نمی دانیم که زبانِ در آن نشـئه چه چیزی بوده است. لازم هم نیست که حتماً کیفیّت زبانِ آن جا را بـدانیم. مهم این است که می توانسـتند چیزی را که قبـول ندارنـد، چنین وانمـود کننـد که قبـول دارنـد. پس این که می گوییم، همگـان به «ألَست بِرَبّکُم» بلی گفتنـد، به این معنا نیست که همه ربوبیّت خداونـد را قلبـاً پذیرفتنـد؛ بلکه گروهی حقیقتـاً پذیرفتنـد و کسـانی هم فقـط چنین وانمود کردنـد؛ اما حقیقتاً نپذیرفتند.

به همین جهت می توانیم در همان عالَم و پس از آن که خدا خودش را معرّفی کرد، مسأله ی «کفر» و «ایمان» را مطرح کنیم. آن ها که قلباً تسلیم شدند، مؤمن و آن ها که قلباً انکار کردند و تسلیم نشدند، کافر گردیدند؛ یعنی همان کسانی که به زبان «بلی» گفتند، دو گروه بودنـد: مؤمن و کـافر. وقتی امـام صادق (ع) صـریحاً می فرماینـد که برخی «لَم یؤمِن بِقَلبِه»، می توانیم همین افراد را «کافر» بنامیم.

ص: ۱۹۹

۱- ۱. بحارالأنوار ۵/۲۳۷، ح۱۴ به نقل از تفسیر قمی.

این مطلب به صراحت در برخی احادیث عالم ذرّ آمده است. در ادامه ی حدیث عبدالله بن سنان که امام صادق (ع)، مقصود از «فطرهٔالله» را بیان فرمودند – و ما آن را نقل کردیم – در توضیح این قسمت آیه ی شریف «أَلَستُ بِرَبّکُم؟» فرمودند:

و فیهِ (فیهم) المُؤمِنُ وَ الکافِرُ. (۱)

و در آن (عالَم میثاق) (یا در میان آن ها) مؤمن و کافر بودند.

ملاک ایمان، پذیرفتن قلبی و معیار کفر، نپذیرفتن قلبی است و اقرار به زبان تأثیری در ایمان و کفر قلبی ندارد. با همین ملاک می توانیم در عالم ذرّ یا میثاق، عدّه ای از همان کسانی را که به زبان «بلی» گفتند، کافر بدانیم؛ چون قلباً ایمان نیاورده بودند. با این ترتیب پذیرفتن معنای ظاهری این حدیث هیچ محظوری نخواهد داشت و ما نیاز پیدا نمی کنیم که آن را بر خلاف ظاهرش توجیه و تأویل کنیم؛ چنان که در برخی از تعلیقه های کتاب التّوحید آمده است. (۲)

ناگفته نماند که در حدیث ابوبصیر چنین آمده که از امام صادق (ع) می پرسد:

آیا (بنی آدم) به زبان هایشان بلی گفتند؟

حضرت پاسخ می فرمایند:

نَعَم وَ قالوا بِقُلُوبِهِم. (۳)

بله و نیز با دل هایشان.

ظاهر فرمایش امام (ع) در این جا این است که آنان در عالَم میثاق، هم با زبان و هم با قلب، اقرار به ربوبیّت پروردگار کردند. اما نمی توانیم معنای ظاهر حدیث را مراد آن حضرت بدانیم؛ زیرا همان طور که دیدیم در روایات دیگر به صراحت، اقرار قلبیِ عدّه ای را نفی کرده اند (مِنهُم... مَن لَم یُؤمِن بِقَلبِهِ وَ فیهِ المُؤمِنُ وَ الکافِرُ). علاوه بر دو

ص: ۲۰۰

۱- ۱.التّوحید/۳۲۹، باب۵۳، ح۳. همین حدیث در بحارالأنوار ۳/۲۷۸، ح۷. به صورت «فهیم» نقل شده است.

۲- ۲.مرحوم سیّد هاشم حسینی طهرانی در تعلیقه ای که بر این حدیث مرقوم کرده اند، آن را بر وجود مؤمن و کافر در علم خدای متعال حمل کرده اند. استدلال ایشان برای این که در عالم میثاق مؤمن و کافری نبوده، آیه ی شریف و اخباری است که دلالت بر اقرار همگان به توحید می کند. اما توضیح دادیم که این اقرار صرفاً زبانی بوده، نه لزوماً قلبی.

۳- ۳.تفسیر عیّاشی ۲/۴۰، ح۱۱۰.

حدیث مذکور، عبارت دیگری هم که همین معنا را می رساند، نقل شده است:

...«قالُوا بَلی» وَ أَسَرَّ بَعضُهُم خِلافَ ما أَظهَرَ. (۱)

«بلی گفتند» اما بعضی از آن ها خلافِ آن چه را که اظهار داشتند، در باطن مخفی نمودند.

این تعبیر هم دلالت دارد بر این که در عالَم میثاق، عدّه ای قلباً به خدا ایمان نیاوردند؛ اما البته اعتقاد قلبی خود را پنهان داشتند و خلاف آن را اظهار نمودند.

پس حال که روایاتِ ما بر وقوع چنی امری اصرار دارند، باید روایت ابوبصیر را که حضرت فرمودند: «و قالوا بِقُلوبهم»، طوری معنا کنیم که با آن روایات در تعارض نباشد. مثلاً این که بگوییم: مراد حضرت همه ی بنی آدم نبود؛ بلکه فقط عده ای از آن ها بوده که با دل هایشان هم بلی گفتند. این ها همان مؤمنان بودند.

مخالفت با خداوند از روی عناد

اما نکته ای که باید همین جا مورد توجّه باشد این است که ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن قلبی در مرحله ی پس از اصل تحقّق معرفت مطرح می شود. کسانی که حقیقتی را می شناسند، مختارند که قلباً آن را بپذیرند و تسلیمِ آن شوند یا آن را انکار کنند.

در عالَم ذرّ همه ی انسان ها ربّ خویش را شناختند. خودِ شناخت، یک امر قلبی غیر اختیاری است. خداوند خودش را به همه معرّفی فرمود؛ این که او را بشناسند یا نه، به اختیار آنان نبوده است. آن چه مورد سؤال خدا قرار گرفته، این نبوده که آیا ربّ خود خودش را معرّفی کرد، آن ها همگی ربّ خویش را شناختند.

آن چه مورد سؤال قرار گرفته، این بوده است که: آیا مرا (خدا را) ربّ خود می دانید؟ آیا ربوبیّت مرا (خدا را) قبول دارید؟ آیا به این امر اقرار می کنید؟ (۲) این در

ص: ۲۰۱

۱- ۱.همان/۴۲، ح۱۷.

۲- ۲.در حدیثی که اصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین ع نقل کرده، تعبیر «اقرار» آمده است. این حدیث را در ادامه ی بحث نقل می کنیم.

حقیقت سؤال از پـذیرش و تسـلیم شـدن به معرفتی است که خـدای متعال به آنان عطا فرموده است. در این مرحله برخی قلباً پذیرای معرفت و ربوبیّت خدا گشـتند و بعضـی فقط اظهار پذیرش کردند؛ اما قلباً نپذیرفتند. این ها در حقیقت با عقل و وجدانِ خودشان در جنگ بودنـد و آن چه را که به وضوح می دیدنـد، انکار می کردند؛ یعنی گروه منافق – که به زبان چیزی اظهار می کردند که قلباً قبول نداشـتند – اهل جحـد و عِناد بودنـد و به هیـچ وجه جاهل و قاصـر نبودنـد. آن ها به تعبیر قرآن کریم مصـداق «وَ جَحَدُوا بِها وَ استَیقَنَتها أنفُسُهُم» (۱)بودند؛ یعنی با این که در نفس و قلب خود یقین به ربوبیّت پروردگار داشتند، آن را انکار می کردند. در عالم ذرّ حجاب های دنیایی نبوده و معرفت خـدا هم شدیـد تر و عمیق تر بوده است؛ تا جایی که در بعضـی احادیث تعبیر «معاینه» به کار رفته است؛ اما با این وجود، عدّه ای انکار کردند و می توانستند چنین کنند.

امام صادق (ع) در توضیح آیه ی شریفه ی ۱۷۲ اعراف می فرمایند:

کانَ ذلِکَ مُعایَنَةَ اللهِ فَأنساهُمُ المُعایَنَةَ... . (۲)

آن (معرفی خدا در عالَم ذرّ) معاینه ی خدا بود؛ اما (خدا) آن معاینه را از یادشان برد.

ما دقیقاً به خاطر همین روایت نمی دانیم که معنای دقیق «معاینـهٔ الله» در عالَم ذرّ چه بوده است. حضـرت تصـریح فرموده اند که خدا معاینه ی خود را از یاد انسان ها برده است. کسـی یادش نمی آید که خدا خودش را چگونه معرّفی کرده است. بنابراین تفسـیر دقیق و واضـحی از معنـای «معـاینه» نمی توانیم ارائه دهیم؛ امـا بـا توجه به معنای لغوی آن که دیـدن با چشم (عین) است (۳)، می توانیم؛ بگوییم که معرفت خداوند در عالم ذرّ، بسـیار بسیار روشن و واضح بوده است؛ مانند این که انسان چیزی را به چشم خود ببیند. این وضوح و روشنی البتّه با خواست خداوند از انسان ها گرفته شده و دیگر از معاینه چیزی به خاطر ندارند.

ص: ۲۰۲

۱- ۱.نمل/۱۴.

۲- ۲.بحارالأنوار۵/۲۲۳، ح۱۳، به نقل از محاسن برقی.

۳- ۳.المنجد/ ۵۴۱: عایَن عیاناً و معایَنَةٍ ہُ: رآہُ بِعَینه.

تـا این جـا دو مرحله را از آن چه خداونـد در ابتـدای خلقتِ مـا انسـان هـا انجام داده، شـناختیم: اول این که خودش را به همگان به وضوح و روشنی معرّفی فرموده است. دوم این که از همگان نسبت به پذیرفتن ربوبیّت خود، اقرار خواسته که عدّه ای قلباً پذیرا شده و برخی هم فقط اظهار قبول کرده اند؛ ولی قلباً نپذیرفته اند.

شاهدان الهی در عالَم میثاق

مرحله و قـدم سوم این است که خداونـد در اقرار گرفتن خود، شاهدانی هم داشت. شاهدانِ خدا فرشـتگانی بودند که آن جا حاضـر بودند و قرآن کریم از زبان آن ها نقل می کند که گفتند:

«شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَهِٔ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ...» (۱)

در لفـظ کلاـم الهی در قرآن، اسـمی از ملاـئکه برده نشـده است؛ امـا حامل و معلّم علم قرآن، حضـرت امیرالمؤمنین (ع)، در ضـمن حدیثی که اصبغ ترین نباته آن را نقل کرده، خطاب به ابن کوّاء فرمودند:

فَقالَتِ المَلائِکَهُٔ عِندَ إقرارِهِم بذلِکَ: شَهِدنا عَلَیکُم یا بَنی آدَمَ أن تَقُولُوا یَومَ القیامَهِٔ إنّا کُنّا عَن هذا غافِلینَ. (۲)

پس فرشـتگان زمـانی که (بنی آدم) به ربوبیت پروردگارشـان اقرار کردنـد، گفتنـد: ای بنی آدم، مـا بر شـما گواهیم تـا روز قیـامت نگویید که ما از این امر غافل بودیم.

در حدیث دیگری که از امام صادق (ع) نقل شده، چنین آمده است:

فَقالَ اللّهُ: «شَهِدنا أن تَقُولُوا یَومَ القیامَهِٔ» أی لِئَلّا تَقُولُوا یَومَ القیامَهِٔ إنّا کُنّا عَن هذا غافِلینَ. (۳)

ص: ۲۰۳

۱- ۱.اعراف/۱۷۲.

۲- ۲.بحارالأنوار۵/۲۵۸، ح۶۲ به نقل از تفسیر عیّاشی.

۳- ۳.همان/۲۳۶، ح۱۲ به نقل از تفسیر قمی.

پس خداوند فرمود: «شَهِدنا...»؛ یعنی تا روز قیامت نگویید که ما از این امر غافل بودیم.

این که فرموده انـد: خـدا فرمود: «شَـهِدنا أن تَقُولُوا...» مقصود نقل قول خداونـد در قرآن کریم است؛ نه این که خدا شـهادت بدهد.

پس شاهدان خداوند بر اقرار بندگان به ربوبیّت او، فرشتگانی هستند که شاهد ماجرا بوده اند.

شاهد گرفتن خدا بر این امر برای تمام حجّت بیشتر بر بنی آدم بوده تا در قیامت نگویند که ما از آن غافل بودیم.

باقی ماندن معرفت و فراموشی موقف، میثاق و معاینه

اما برای این که چنین حجّتی صورت بگیرد، باید معرفتی که خدا در عالَم ذرّ به انسان ها عطا فرمود، در دنیا برایشان آشکار شود. ما در این عالَم مورد امتحان الهی قرار می گیریم و پاداش و جزای روز قیامت هم به اعمال ما در این جا برمی گردد. اگر قرار باشد که همه ی آن چه در عـالَم میثـاق بوده، از مـا گرفته شود، دیگر چه اتمـام حجّتی خواهـد بود و در قیـامت چگونه ما را مورد محاسـبه و مؤاخـذه قرار خواهند داد؟! روایات ما به خوبی این مطلب را تبین فرموده اند که در حال حاضـر هر چند «موقف» میثاق و «معاینهٔ الله» را از یاد برده ایم، اما اصل معرفت خدا و اقرار به ربوبیّت او از ما گرفته نشده است. از امام صادق (ع) این گونه نقل شده است:

فَثَبَتَتِ المَعرِفَةُ وَ نَسُوا المَوقِفَ. (۱)

پس معرفت بر جای ماند و موقف را فراموش کردند.

مقصـود از «موقـف»، موقـف میثـاق است؛ یعنی همـان ظرف و موقعیّتی که خـدا در آن خـودش را معرّفی فرمـود و از بنی آدم اقرار خواست و فرشـتگان هم شاهـد ماجرا بودنـد. این ظرف و خصوصـیّات آن را همگان فراموش کرده انـد. در حقیقت خود خدا چنین اراده کرده که انسان ها این امور را از یاد ببرند؛ ولی فراموش کردن این چیزها اصل

ص: ۲۰۴

۱- ۱.همان/۲۳۷، ح۱۴ به نقل از تفسیر قمی.

معرفتِ خدا را از مانگرفته است؛ بلکه همواره با ما هست. در تعبیر دیگر، همان امام بزرگوار چنین فرموده اند:
ثَبَتَتِ المَعرِفَةُ فی قُلوبِهِم وَ أنسُوا ذلِکَ المیثاقَ وَ سَیَذ کُرُونَهُ بَعدُ وَ لَولا ذلکَ لَم یَدرِ أحَدٌ مَن خالِقُهُ وَ لا مَن یَرزُقُهُ. (۱)
معرفت در دل هایشان بر جا مانـد و آن پیمـان از یادشان برده شـد و در آینـده آن را به یاد می آورنـد؛ اگر آن (معرفت) نبود هیچ کس نمی دانست که خالقش کیست و چه کسی روزی اش می دهد.
میثـاق گرفتنِ خـدا را از یـاد ما برده انـد و البتّه در آینـده ای – که در این جا بیان نکرده انـد – دوباره به یاد خواهیم آورد. ما مهم، اصل وجود معرفت است که در دل های بنی آدم ثابت و پابرجا مانده است. اگر این معرفت نبود، هیچ کس خالق و روزی دهنده ی خود را نمی شـناخت. از این جا معلوم می شود که همان معرفتِ عالم ذرّ است که در این جا ظهور می کند. در واقع ما اصل معرفت را از دست نداده ایم؛ فقط برخی اوصافِ آن را که مربوط به عالَم میثاق بوده، از یاد برده ایم.
بـا همه ی این توضـیحات مقصـود از فطرت الهی (فطرهٔ الله) و رنـگ خـدادای (صـبغهٔ الله –) که در قرآن و احـادیث معصومین (ع) آمـده – برایش به کـار رفته بود، همـان رنگی است که خـدا به وجود همه ی بنی آدم زده است. اصـل این رنگ برای همگان باقی مانده و هیچ کس نمی تواند آن را تغییر بدهد (لا تبدیلَ لِخَلق الله). آن چه فراموشمان شده، یکی میثاق گرفتن خدا از ماست (أُنسُوا ذلِکَ المیثـاقَ) و دیگر زمـان و خصوصـیّات ظرفی است که در آن از مـا میثـاق گرفته انـد (نَسوا المَوقف)؛ سومین چیزی هم که از یادمان برده اند، خود حالت «معاینهٔ الله» است (أنساهُم المُعاینهٔ).
این ها چیزهایی است که به خواست خـدا فراموش کردیم: میثاق، موقف و معاینه. اما آن چه باقی مانده، اصل معرفت خداست. البتّه دیگر حالت «معاینه»
ص: ۲۰۵

۱- ۱.همان/ ۲۵۷، ح۵۸ به نقل از تفسیر عیّاشی.

نـدارد؛ یعنی مانند این که انسان به چشم ببیند، نیست. البته برخی از مؤمنان (یا حتّی غیر مؤمنان در برخی شـرایط اضـطراری) ممکن است به این حالت برسـند؛ اما روال و قاعـده ی کلّی الهی این است که انسان ها آن حالت «معاینـهٔ الله» را فراموش کرده انـد. به طور طبیعی و عمومی خداونـد را آن چنان واضـح و بالعیان نمی یابنـد تا به راحتی و در هر حالی او را تصدیق کنند. به همین دلیل اسـت که گاهی بعضی از او غفلت می کنند. یک سری پرده ها ممکن است معرفتی را که در وجود ما هست، بپوشاند؛ مثلاً افکار و عقاید نادرست، القائات و تأثیرات سوء محیط، سایه انداختن مکاتب انحرافی بر دل، گناهان و... از اموری هستند که حالت حضور و شهود معرفت خداونـد را برای ما تحت تأثیر قرار می دهنـد. در واقع چون حالتِ «معاینهٔ الله» را از دست داده ایم، این گونه حجاب ها ما را از او دور می کننـد؛ وگرنه – اگر هم چنان آن حال را می یافتیم – این امور نمی توانسـتند حجابی بر دل های ما بیفکننـد. لذا همان طور که در احادیث تصریح شـده (ثَبَتَتِ المَعرِفَهٔ) معرفت خداوند متعال در قلب های ما ثابت و پابرجا مانده است؛ هیچ کس آن را از دست نداده و نمی دهد و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن صورت نمی پذیرد. «لا تَبدیلَ لِخَلق الله».

اثبات اقرار به خداوند در دل ها

این امر کاملاًـ فراگیر است و شامل مشـرکان به خـدا هم می شود. آن ها هم اگر به باطن خویش مراجعه ی وجـدانی کننـد و بتوانند حتّی برای لحظه ای قلب خـود را از تـأثیر افکـار و تلقینـات نـادرست، آزاد کننـد (یـا از سرِ اضـطرار و ناچـاری در این حـالت قرار بگیرنـد)، در همان لحظه یا لحظات با همه ی وجود به خـدای واحـد و خارج از حـدّ تشبیه اقرار می کنند و هیچ شکّ و تردیدی در اعتراف به خدای واقعی (الله) به خود راه نخواهند داد.

به حدیث زیبای امام صادق (ع –) که پیش تر قسمتی از آن را نقل کردیم – توجّه فرمایید:

ص: ۲۰۶

کان ذلِکَ مُعایَنَهً اللهِ فَأنساهُمُ المُعایَنَهً و أثبَت الإقرارَ فی صُـدُورِهِم وَ لَولا ذلِکَ ما عَرَفَ أحَدٌ خالِقَهُ وَ لا رازِقَهُ وَ هُوَ قَولُ اللهِ: «وَ لَئِن سَألتَهُم مَن خَلَقَهُم لَیَقُولُنَّ اللهُ» (۱) . (۲)

آن (معرفی) معـاینه ی خـدا بود. پس معـاینه را از یادشـان برد؛ امـا اقرار را در سـینه هایشان ثابت و پابرجا نمود و اگر آن نبود، هیچ کس خـالق و روزی دهنـده ی خود را نمی شـناخت و این همـان فرمایش خـداست که: «اگر از آنان بپرسـی که چه کسـی آن ها را آفریده، قطعاً می گویند: «الله» ».

تعبیر امـام (ع) «أثبَتَ الإِـقرارَ فی صُـدُورِهِم» است؛ یعنی خداونـد اقرار به خودش را در سـینه ها که مقصود قلب های بنی آدم است، تثبیت نموده است. همین اقرارِ تثبیت شـده باعث می شود که انسان ها، بـدون اسـتثنا، در قلب های خود به خدای واقعی (که واحد و خارج از حدّ تشبیه است) اعتراف داشـته باشـند. آیه ای که مورد استناد امام صادق (ع) قرار گرفته، مربوط به مشرکانی است که غیر خـدا را پرسـتش می کردنـد. قرآن می فرمایـد: اگر از ایـن هـا هم سـؤال کنیـد: خالقتـان کیست؟ می گوینـد: «الله». روشن است که مقصود خداونـد از آیه ی مبارک این نیست که اگر از هر مشـرکی، در هر شـرایطی سؤال شود که خالقش کیست، پاسـخ می دهد: الله. چنین نیست. مقصود زبـانِ حـال و قلب ایشـان است. زبان قلب وقتی صـدایش شـنیده می شود که انسان تحت تأثیر حجاب های قلبی قرار نگرفته باشـد و افکار غلط بر او سایه نیفکنـده باشـد. لـذا هر مشـرکی اگر به هر طریقی لحظه ای به خودش بیاید، مثلاً اگر سخت گرفتار شود و امیـدش از همه چیز و همه کس قطع گردد و با همه ی وجودش حس کنـد که همه ی چیزهایی که غیر از خدا می پرستیده، هیچ کاری از دستشان برنمی آید و توانایی دفع هیچ شرّی را از او ندارند، به آن خدای واحدی که اقرار به او در قلبش تثبیت شده، روی می آورد و از هر کس جز او می بُرد. اما بدبختی انسان به این است که وقتی شرایط بیچارگی و اضطرار از بین می رود، انگار نه انگار که در آن حال چه کسی را می خواند و

ص: ۲۰۷

۱- ۱.زخرف/۸۷.

۲- ۲.بحارالأنوار۵/۲۲۳، ح۱۳ به نقل از محاسن.

دست به دامن چه کسی می شد؛ همه را فراموش می کند و دوباره به راحتی تحت تأثیر افکار قلبی خود قرار می گیرد.
ما بسیار می بینیم افراد بی ایمان و بی عقیده ای را که هنگام گرفتاری و بیماری سخت، چگونه با خدا آشتی می کنند و اهل دعا و ثنا می شوند و به نماز و روزه و نذر و نیاز می پردازند. خودشان در همان زمان حس می کنند با خدایی که الآن رو به سویش آورده اند، هیچ گاه غریبه نبوده اند. در همان حال می یابند که این خدا را همیشه و در همه حال قبول داشته اند و هیچ گاه منکر وجودش نبوده اند. حقیقتاً اگر کسی در همان لحظات از یکی از همین افراد بپرسد که: چرا پیش تر به این خدا اعتقاد نداشتی؟ می گوید: خیر، اعتقاد داشتم اما... ؛ شروع می کند به عذر و بهانه آوردن؛ یعنی واقعاً حس می کند که همیشه در سویدای قلبش همین خدا را حاضر می دانسته و هیچ گاه انکارش نمی کرده است.

اقرار در قلب با وجود کفر به خدا

اما این چگونه اعتقادی است؟ آیا واقعاً قبل از این حالت، به خدا اعتقاد داشته و به دروغ خود را بی عقیده جلوه می داد؟ آیا فقط به زبان، انکار خدا می کرده اما در دل تسلیم بوده است؟
دقّت شود که نمی خواهیم بگوییم این آدم قبل از این که در چنین حالتی گرفتار شود، واقعاً مؤمن و معتقد به خدا بوده است. اگر کسی نداند، خودش خوب می داند که پیش از این حال واقعاً تسلیم معرفتی که خدا به او اعطا کرده، نبوده است. اما اکنون که فطرتش بیدار شده، در پرتو نور این بیداری به گذشته اش می نگرد و می بیند که بارها فطرتش بیدار شده، در پرتو نور این بیداری به گذشته اش می نگرد و می بیند که بارها ندای قلبش را شنیده بوده و به وجود همین خدایی که الآن حضورش را حس می کند، گواهی داده بود؛ ولی «گویی» اصلاً آن نداها را نمی شنیده. نه این که واقعاً نمی شنیده؛ می شنیده اما توجه نمی کرده است. این ندا هیچ گاه در دلِ او فرو ننشسته و قلبِ او را رها نکرده است. اما تا این لحظه گویی خواب بوده و نمی فهمیده که چرا سر تسلیم بر آستان معبود واقعی اش فرود نمی آورده است. در عین حال خودش تصدیق می کند که در
ص: ۲۰۸

گذشته به نوعی با قلب خود و ندای درونش در تعارض و چنگ بوده است. قلبش او را به چیزی و به کسی می خوانده و او هم می دانسته که حق هموست؛ اما گویی با خودش سر جنگ داشته و یک نوع کشمکش و سکون عجیبی دارد، احساس می کند گم شده اش را پیدا کرده است؛ احساس می کند با آشناىِ مهربانی که مدّت ها قهر بوده، آشتی کرده است؛ احساس اُنس و راحتی می کند با همان آشنای قدیمی که مدّت ها با او چون بیگانگان رفتار می کرده است.

الآن خودش قبول دارد که در حقّ این آشنای مهربان چه قدر جفا کرده است! الآن می پذیرد که بی دلیل و با عذر و بهانه های واهی از تسلیم به او سر باز می زده است! اکنون خود را ملامت می کند بابت ایمان نیاوردن به آن محبوب و معروف قلبی اش و این که چرا با وجود همه ی نداهای درونی، به او بی توجّهی می کرده است!

می بینیم که از طرفی به خدای واقعی اش اعتقاد نداشته، اما از جهت دیگر قلباً او را قبول داشته و انکار نمی کرده است. پس نمی خواهیم کفر یا شرک سابق چنان آدمی را نفی کنیم و او را از قبل، مؤمن و معتقد به خدا بدانیم؛ خیر. اما می خواهیم بگوییم یک نوع اعتراف و عدم انکار قلبی هم از سابق در او بوده است که اگر نبود، این احساساتی که اکنون دارد (و ما برخی از آن ها را گزارش کردیم) پیدا نمی شد. این گونه احساس ها نشانگر وجود یک نوع اقرار و اذعان قلبی به خدای آشنایی است که در گذشته با او قهر بوده و تسلیمش نبوده است. همین اقرار و اذعان را می توان شاهد وجدانیِ «أثبت الإقرارَ فی صُدورهم» دانست: که با عدم اعتقاد به خدا و کفر و رزیدن به او هم قابل جمع است.

این اقرار و اعتراف را خدا در دل های بنی آدم ثابت و پابرجا کرده و هیچ نیرویی نمی تواند آن را از بین ببرد و این همان دین و آیین استوار الهی است (ذلک الدّین القیّم).

مشکل این است که معمولاً این حال برای همگان در شرایط عادی وجدان نمی شود. همان طور که عرض شد، باید شرایطی پیش آید که انسان های غیر مؤمن افکار و عقاید نادرستشان را از دست بدهند و در واقع قلبشان از زیر سایه ی سنگین حجاب های ظلمانی آزاد و پاک شود تا اقرار و اعتراف به خدای مجال ظهور و بروز پیدا کند.

ص: ۲۰۹

زاده شدن هر مولودی بر فطرت الهی

چه زیبا فرموده است پیامبر بزرگوار اسلام (ص):

کُلُّ مَولُودٍ یُولَدُ عَلَی الفِطرَةِ.

هر مولودی بر فطرت الهی زاده می شود.

و امام صادق (ع) فرمایش جدّ بزرگوارشان را این طور معنا فرمودند:

یَعنی عَلَی المَعرِفَةِ بِأَنَّ اللهَ عزَّوجَلّ خالِقُهُ فَذلکَ قَولُهُ: «وَ لَإن سَألتَهُم مَن خَلَق السَّماواتِ وَ الأرضِ لَیَقُولُنَّ للهِ» (۱) . (۲)

یعنی (زاده می شود) بر معرفت به این که خدای عزَّ و جلّ آفریننده ی اوست. پس این است سخن او: «و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی آسمان ها و زمین را آفرید، قطعاً خواهند گفت: الله».

آیه ی مورد استناد امام (ع) هم مانند آیه ای که در حدیث قبلی مورد استشهاد بود، مربوط به مشرکان است. آن ها هم وقتی به دنیا آمده اند بر فطرت معرفت خدا و توحید بوده اند؛ اما وقتی به غفلت گرفتار می شوند، البته عقایدی را اظهار می کنند که برخلاف فطرتشان است. دنباله ی آیه ی شریف تذکّر زیبایی به مشرکان می دهد:

«قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ»

«بگو (ای پیامبر) آیا فکر می کنید اگر خداوند بخواهد به من ضرری برسد، آیا کسانی که جز خدا می پرستید، می توانند مانع ضرر خوردن به من باشند؟! یا اگر او بخواهد به من رحمتی کند، آیا آن ها می توانند جلوی رحمتش را بگیرند؟! (حال که می دانید پاسخ منفی است، پس) بگو (ای پیامبر): خداوند برای من کافی است. اهل توکّل فقط بر او توکّل می کنند.»

ص: ۲۱۰

۱- ۱.زمر/۳۸.

۲- ۲.التّوحید/۳۳۱، باب۵۳، ح۹.

این آیه یکی از همان نداهای درون است که قلب هر انسانی را تکان می دهد و آن اقرار تثبیت شده ی قلبی را آشکار می کند. اگر این ندا کسی را بیدار کند، او را از یک تعارض و جنگ درونی با خودش نجات می بخشد؛ در نتیجه رو به سوی خدای فطری اش می آورد و با او آشتی می کند. این ندای قلبی می تواند زنگارهایی را که روی رنگ خدادای آمده، بزداید تا «صبغة الله» آشکار شود.

فطری بودن «توحید»

با این توضیحات مفصّل معنای احادیثی که «فطرةالله» را «توحید» دانسته اند، روشن می شود. توحید – همان طور که بارها گفته شده –از مقوله ی اقرار است و همان معنایی را که برای «اثبات اقرار در قلب ها» گفتیم، برای «توحید» هم ثابت می شود. فطرت توحیدی، عجین بودنِ قلب انسان با چنین اقراری است.

این فطرت چنان که گفتیم، می تواند محجوب و مغفول بماند و انسان – با وجود فطری بودن توحید – مدّت ها و بلکه تا پایان عمر بر عقیده ی کفر یا شرک خود باقی بماند. لازمه ی فطری بودن توحید این نیست که برای همگان اتّفاق نیفتند و حجاب ها به کلّی رفع نشود. در این فرض هم به فطری بودن توحید لطمه ای وارد نمی شود.

معنای دیگری هم می توان برای این احادیث احتمال داد و آن این که مراد از «توحید» در تفسیر «فطرةالله»، اصل معرفت خداوند باشد. این استعمال در روایات بعید به نظر نمی رسد که گاهی از «توحید» و «معرفت» یک معنا را اراده کرده باشند. اما جمع بین این دو معنا هم ممکن است؛ به این صورت که بگوییم: آن چه خداوند در خلقت بنی آدم قرار داده، همان معرفت الله است که وقتی ظاهر شود، خود به خود انسان را به اقرار و تسلیم قلبی در خواهد آورد.

خلاصه این که با توحید خداوند همان معرفت اوست یا اگر مراد از توحید در این روایات، اقرار و پذیرفتن معرفتِ خدای واحد باشد، نتیجه ی طبیعی و روشنِ معرفتِ صُنع خداست. پس یا توحید با معرفتِ خدای واحد باشد، نتیجه ی طبیعی و روشنِ معرفتِ صُنع خداست. پس یا توحید با معرفت خدا یکی است یا لازمه ی آن است. هر دو

ص: ۲۱۱

احتمال می تواند پذیرفتنی باشد و اصلِ وجدانی مطلب با هر دو فرض سازگار است.

البتّه مواردی هم در احادیث فطت هست که به صراحت، عقل ها را مفطور به معرفت خدا دانسته اند؛ مانند این دعای امیرالمؤمنین (ع).

اللهُمَّ... فَطَرتَ العُقُولَ عَلی مَعرِفَتِکَ.(۱)

در این گونه احادیث چون اصل معرفت خداوند را نمی توان به نور عقل دانست، بهتر است مقصود از معرفت را اقرار و پذیرش معرفت خدا به نور عقل بدانیم. پس در مجموع هم اصل معرفت خداوند فطری دانسته شده و هم اقرار و اعتراف به او پس از حصول معرفت. اولی به نور عقل نیست؛ ولی دومی به عقل مربوط است. مقصود از «توحید» می تواند هر یک از این دو باشد. از مجموع روایات برمی آید که هر دو معنا مورد نظر ائمّه ی طاهرین (ع) بوده است؛ اما بعضی از آن ها ظهور و بلکه صراحت در یک معنا دارند و برخی با هر دو مناسبت دارند. اظهار نظر قطعی درباره ی یک یک آن ها نمی توان کرد و برای پذیرش اصل بحث، نیازی هم به این کار نداریم.

پشتوانه ی بحث: ادلّه ی نقلی صریح

توجه شود که اگر ما با قاطعیّت و صراحت از توحید فطری سخن می گوییم، به پشتوانه ی ادلّه ی نقلی صریحی است که در این زمینه وارد شده و ما برخی از آن ها را مطرح نمودیم؛ اما در عین حال با ذکر بعضی نمونه ها و شواهد وجدانی می خواهیم مؤیّداتی بر مدلولِ آیات و روایات در این زمینه ارائه کنیم. در واقع قل و وجدان در این بحث مؤیّد مکمّل یکدیگرند.

شاهد دیگر از احادیث، فرمایش حضرت جواد الأئمّه (ع) است که وقتی از ایشان سؤال می شود:

ما مَعنَی الواحد؟

معنای واحد چیست؟

ص: ۲۱۲

۱- ۱.مهج الدّعوات/۱۲۰.

می فرمایند:

إجماعُ الألسُنِ عَلَيهِ بِالوَحدانيّةِ كَقَولِهِ تَعالى: «و لَإن سألتَهُم مَن خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللهُ» (۱). (۲)

اتّفاق زبان ها بر او به وحدانیّت مانند فرمایش خدای متعال است که: «و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی خلقشان کرده، یقیناً می گویند: الله».

این اجماع و اتّفاقی که امام (ع) می فرمایند، چه اجماعی است؟ آیا در حال حاضر یا در زمان های گذشته چنین وضعیّتی پیش آمده است که انسان ها به همه ی زبان ها اتّفاق نظر بر خدای واحد (خارج از حدّ تشبیه) داشته باشند؟ امیدوارم إن شاءالله این حالت با ظهور امام عصر (ع) محقّق شود؛ اما این سخن امام جواد (ع) مربوط به پس از ظهور امام زمان (ع) نیست؛ بلکه یک حکم کلّی برای همه ی زمان ها فرموده اند.

روشن است که مراد ایشان از زبان های مختلف این نیست که همه ی انسان ها بالفعل معتقد به خدای واحد هستند. بطلان این امر بدیهی است. اما چرا تعبیر اجماع و اتّفاق زبان ها را به کار برده اند؟ از استشهادی که بر آیه ی قران کریم فرموده اند، مراد ایشان روشن می شود. این آیه وصف مشرکان است که به زبان حال – نه قال و نه عقیده ی بالفعلشان – اقرار به توحید می کنند. مقصود امام (ع) از اتّفاق زبان ها، زبان دل های مردمان است که اقرار به خدا در آن ماندگار شده است. این اجماع برخاسته از فطرت و رنگ خدادادی است که در بنی آدم از عالَم میثاق باقی مانده و تثبیت شده است. این همان دین قیّمی است که خداوند در وجود آدمیان به ودیعت نهاده است؛ اما خودشان با عواملی بیرون از آن ها، شرایطی ایجاد می کنند که این امانت الهی فرصت بروز و ظهور پیدا نمی کند. لذا افرادی کافر و مشرک می شوند و بسیاری هم در همین حال و با عقیده ی شرک آمیز از دنیا می روند و عاقبت به خیر نمی شوند. این امور با فطری بودن توحید ناسازگار نیست.

ص: ۲۱۳

۱- ۱.زخرف/۸۷.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معنای الاسماء و اشتقاقها، ح۱۲.

به تعبیر کامل تر لازمه ی فطری بودن توحید این نیست که همه ی انسان ها را در واقع موحّد بدانیم یا معتقد باشیم که همه ی انسان ها بالأخره روزی موحِّد خواهند شد. متأسفانه برخی اندیشمندان که تلقّی صحیحی از فطری بودن توحید نداشته اند، به این گونه کژاندیشی ها مبتلا شده اند. إن شاء الله ما در فصل پایانی کتاب به بیان نمونه ای از این عقاید انحرافی خواهیم پرداخت.

سه رکن توحید: خدا، پیامبر (ص) و امام (ع)

بحث دیگری که درباره ی مفهوم «توحید فطری» باید مطرح شود، این است که طبق روایات معصومین (ع) توحیدی که میثاقش از انسان ها خواسته شده، سه رکن اساسی دارد. امام هشتم (ع) از جدّ گرامی خویش، حضرت باقر (ع)، در تفسیر «فِطرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها» (۱) چنین نقل فرموده اند:

هُوَ لا إلهَ إلّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ (ص)، عَلیٌّ أمیرُ المؤمنینَ (ع) إلی هاهُنا التَّوحیدُ. (۲)

فطرتی که خداوند مردم را بر آن مفطور فرموده، لا إله إلّا اللهُ، محمَّدٌ رَسولُ الله (ص) و علیٌّ أمیرُ المؤمنین (ع) است؛ تا این جا توحید است.

خداوند متعال در عالم ذرّ، پس از معرّفی خودش به همه ی انسان ها، دو معرّفی دیگر هم انجام داده است. یکی معرّفی رسول گرامی اسلام، حضرت محمد مصطفی (ص)، به همه ی بنی آدم به عنوان «نبیّ» خودش و دیگر شناساندن امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمّه (ع) به عنوان «امام» از جانب خویش. سپس از همگان برای این که رکن پیمان (میثاق) گرفته است.

از حضرت امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی شریف: «وَ إذ أخَذَ رَبُّکَ مِن بَنی آدَمَ...» چنین نقل شده است:

ص: ۲۱۴

۱- ۱.روم/۳۰.

۲- ۲.بحارالأنوار ۳/۲۷۷، ح۳ به نقل از تفسیر قمی.

کـانَ المیثاقُ مأخَوذاً عَلَیهِم لِلهِ بِالرُّبُوبیَّهِٔ وَ لِرَسُولِهِ بِالنُّبُوَّهِٔ وَ لأمیرِ المُؤمِنینَ وَ الأئِمَّهِٔ بِالإمامَـهِٔ فَقالَ: «ألَستُ بِرَبِّکُم» وَ مُحَمَّدٌ نَبیَّکُم وَ عَلیٌّ إمامَکُم وَ الأئِمَّهُٔ الهادُونَ أئِمَّتَکُم؟ فَقالُوا: بَلی، فَقالَ اللهُ: «أن تَقُولُوا یَومَ القیامَهِٔ» أی لِئَلّا تَقُولُوا یَومَ القیامَهِٔ «إنّا کُنّا عَن هذا غافلینَ». (۱)
میثاق از ایشان گرفته شده برای خداوند به «ربوبیّت» و برای رسولش (ص) به «نبوّت» و برای امیرالمؤمنین (ع) و ائمه (ع) به «امامت». پس فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و محمد (ص) پیامبر شما و علی (ع) امام شما و امامان هدایتگر، امامان شما نیستند؟ پس گفتند: آری. پس خدا فرمود: «أن تَقُولوا یَومَ القیامَهِٔ؛ یعنی تا نگویید روز قیامت که: «ما از این غافل بودیم».
طبق این فرمایش روشن است که خداونـد پس از معرّفی خود و پیامبر (ص) و ائمّه (ع)، بر سه رن ربوبیّت، نبوّت و امامت از همگان پیمان گرفته است تا اتمام حجّت کند. اما پاسخ بنی آدم نسبت به انی حجّت ها چه بوده است؟
در این حـدیث، «بلی» گفتن به صورت اجمـالی گزارش شـده و در مورد یـک یـکِ این موارد توضـیح نیامـده است. اما در روایات دیگر این تفصیل مطرح شده است.

پاسخ خلق به میثاق ولایت

جابر جعفی از امام باقر (ع) نقل کرده که ایشان از جدّ گرامی خود، پیامبر بزرگ اسلام (ص)، نقل فرمودند که به امیرالمؤمنین (ع) چنین فرمودند:
أنتَ الَّذی احتَجَّ اللهُ بِهِ ابتِداءِ الخَلقِ حَیثُ أقـامَهُم فَقـالَ: «ألَستُ بِرَبِّکُم قـالُوا» جَمیعـاً «بَلی». فَقـالَ: مُحَمَّدٌ رَسُولی؟ فَقـالُوا جَمیعاً: بَلی. فَقالَ: وَ عَلیٌّ أمیرُ المؤمِنینَ؟ فَقالَ الخَلقُ جَمیعاً: لا؛ استِکباراً وَ عُتُوّاً عَن
ص: ۲۱۵

۱- ۱.بحارالأنوار۲۶/۲۶۸، ح۲ به نقل از تفسیر قمی.

وِلایَتِکَ إلّا نَفَرٌ قَلیلٌ وَ هُم أقَلُّ القَلیلِ وَ هُم أصحابُ الیَمین. (۱)

تو هستی آن که خداونـد در ابتـدای آفرینش (خلایـق) به او احتجـاج فرمود؛ زمـاین که آن هـا را به پـا داشت. پس فرمود: «آیـا من پروردگارتان نیستم؟» همگی گفتنـد: بلی. پس فرمود: آیا محمد (ص) رسول من نیست؟ همگی گفتند: بلی. پس فرمود: و آیا علی (ع) امیرمؤمنـان نیست؟ همگی به خـاطر اسـتکبار و سرپیچی از ولایت تو گفتنـد: نه؛ مگر عـدّه ای انـدک که از نوادر محسوب می شوند و آن ها اصحاب یمین اند.

با این ترتیب می توان گفت که وقتی بین آدم شخص پیامبر گرامی اسلام (ص) را به عنوان رسول خدا شناختند، یعنی معرفت به این وصف حضـرت پیـدا کردند، همگی بلی گفتند. اما این بیان فقط اظهار آن ها را می رساند و روشن نمی کند که آیا قلباً هم رسالتِ ایشان را پذیرفتند یا خیر.

علی القاعـده بایـد گفت: وقتی ربوبیّت پروردگار را عـدّه ای قلباً نپذیرفتنـد (هر چنـد که چنین اظهار نمودند)، طبیعی است که لااقل همان افراد، رسالتِ رسولش را هم نپذیرند. معنا ندارد کسـی خدای متعال را به عنوان ربّ خویش قبول نکند اما فرستاده ی او را به عنوان رسولِ او قبول کند. پس قدر مسلّم آن کسانی که در قسمت اول ایمان قلبی نیاوردند، در مورد پیامبر (ص) هم ایمان نیاورده اند. اما آیا بوده اند کسانی که ربوبیّت پروردگار را پذیرفته باشـند و رسالتِ رسولش را قبول نکرده باشـند؟ این را نمی دانیم و نمی توانیم اظهار نظر کنیم. اما در امر ولایت امیرالمؤمنین (ع) که ایشان اصل و محور امامت و ولایت همه ی ائمّه (ع) بوده اند، متأسّـفانه اگر بنی آدم تسـلیم نشدنـد و ایشان را به امامت نپذیرفتنـد. البته نه این که معرفتشان به آن حضـرت ناقص و ناکافی بوده باشد؛ خیر. حجّت از جهت معرفت ائمّه (ع) بر ایشان کامل بوده است؛ اما از روی استکبار و سرپیچی از قبول حق، آن را رد کردند.

ص: ۲۱۶

---

۱ – ۱.بحارالأنوار ۲۶/۲۸۵، ح۴۳ به نقـل از کشف الیقین. همین حـدیث با اختلاف بسـیار جزئی در عبارت، در بحارالأنوار ۲۶/۲۷۲، ح۱۲ به نقل از امالی شیخ طوسی آمده است.

محوریّت «ولایت» در اسلام

با این ترتیب معنای احادیثی که مقصود از «فطرةالله» و «صبغة الله» را «اسلام» دانسته اند نیز روشن می شود. اسلام سه رکن اساسی دارد: معرفت خدا، رسول گرامی اسلام (ص) و ائمّه ی طاهرین (ع). شناختِ این سه رکن و تسلیم شدن به آن ها اصل و اساس اسلام است. به طور خلاصه اسلام عبارت است از: پذیرفتنِ ربوبیّت پروردگار و نبوّت نبیّ خاتم (ص) و امامت دوازده امامی که اوصیای رسول گرامی اسلام بوده و هستند. توحیدی که از ما خواسته شده، شامل این سه معرفت می شود.

در میانِ این سه، امامت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) و به تبع ایشان سایر ائمّه (ع) جایگاه ویژه و بی بدیلی دارد. چراکه معرفت خدا و رسول (ص) هم به نوعی متوقّف بر قبول امامت آن حضرت است. طبق احادیث متعدّد و صریحی که در این زمینه وجود دارد. اگر کسی ولایت ائمّه ی طاهرین (ع) را نپذیرد، خداشناسی و پیغمبرشناسی هم از او پذیرفته نیست و چنین کسی اصلاً خداشناس واقعی شناخته نمی شود. به طور کلّی در فرهنگ شیعه – به پیروی از تعالیم اهل بیت (ع) – «معرفة الله» بدون پذیرفتن ولایت همه ی ائمّه ی محقّق نمی شود.

وقتی ابوحمزه ی ثمالی از امام باقر (ع) می پرسد:

ما مَعرِفَةُ اللهِ؟

معرفت خدا چیست؟

امام (ع) این طور پاسخ می دهند:

تَصدیقُ اللهِ عزَّوجلَّ و تَصدیقُ رَسُولِهِ وَ مُوالاةُ عَلیٍّ (ع) و الائتِمامُ بِهِ وَ بِأئِمَّةِ الهُدی (ع) وَ البَراءَةُ إلَی اللهِ عزَّوجلَّ مِن عَدُوِّهِم. هکَذا یُعرَفُ اللهُ عزَّوجلَّ. (۱)

باور داشتنِ خدای عزّوجلّ و پیامبرش (ص) و دوستی و همراهی با علی (ع) و پذیرفتنِ امام او و ائمّه ی هدی (ع) و بیزاری جستن از

ص: ۲۱۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب الحجّة، باب معرفة الإمام و الرّدّ إلیه، ح۱.

دشمنان ایشان به سوی خدای عزّوجلّ. خداوند عزیز و بلندمرتبه این گونه شناخته می شود.

این مطلب به عبارت های مختلف در روایات ما تصریح شده و از اصول مسلّم شیعه به حساب می آید. به زبان بسیار ساده می توان گفت که اگر کسی ولایت و امامت ائمّه ی هدی (ع) را بپذیرد و به لوازم آن هم پای بند باشد، هم خداشناسی و هم پیغمبر شناسی اش تأمین و تضمین می شود. بنابراین به قول شاعر اهل بیت (ع):

توحید و نبوّت و امامت هر سه

در گفتن یکی علیّ ولیّ الله است(۱)

البته گفتن در این جا به معنای قول و اعتقاد است؛ نه صرف سخن گویی با زبان. چنان که ملاحظه کردیم ولایت ائمّه ی طاهرین (ع) سخت ترین امتحان الهی است؛ به طوری که در امتحان خداشناسی و پیغمبرشناسی همگان، هر چند بعضی به ظاهر، بلی گفتند؛ اما در امتحان ولایت اکثر افراد مخالف صریح کردند. در این نشئه هم همین طور است. مشکل ترین امتحان خداوند در دنیا همین ولایت اهل بیت (ع) است که متأسفانه نتیجه ی آن هم – چنان که مشهود است – شبیه امتحان عالَم ذرّ و میثاق است.

به هر حال چون معرفت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) که اصل و ریشه ی ولایت سایر امامان (ع) است، محور اسلام و ملاک ایمان می باشد، در برخی از احادیث، فطرت الهی و صبغهٔ الله را به آن تفسیر فرموده اند. ابوبصیر از حضرت باقر (ع) نقل می کند که در خصوص آیه ی شریف: «فَأَقِم وَجهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً...» فرموده اند: الولایهٔ. (۲)

یعنی مراد از دین حنیف که همان فطرهٔ الله است، ولایت می باشد که مقصود، ولایت اهل بیت (ع) است.

نیز از امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی «صِبغَهَ اللهِ وَ مَن أحسَنُ مِنَ اللهِ صِبغَهً» آمده است:

ص: ۲۱۸

۱- ۱.خلوتگاه راز/۳.

۲- ۲.بحارالأنوار۳/۲۷۷، ح۲ به نقل از تفسیر قمی.

الصِّبغَةُ مَعرِفَةُ أمیرالمُؤمِنین (ع) بِالوِلایةِ فی المیثاقِ. (۱)

صبغه (رنگ خدادادی) شناخت امیرالمؤمنین (ع) در (عالَم) میثاق به ولایت است.

احادیثی مانند این حدیث که در بحث ولایت فقط نام یا لقب مقدّس امیرالؤمنین (ع) را ذکر فرموده و از سایر امامان اسمی نبرده اند، از این جهت است که اگر مقام و فضیلتی برای آن حضرت ثابت شود، بقیّه ی ائمّه (ع) هم در آن شریک هستند و مهم، اثبات یک امر برای ایشان است. بنابراین قطعاً شامل سایر امامان (ع) نیز می شود.

از مجموع روایات این بحث – که صرفاً نمونه هایی اندک از آن ها را نقل کردیم – روشن می شود که خدای متعال در عالم ذرّ، هم خودش را به بنی آدم شناسانده، هم حبیبش پیامبر خاتم (ص) را وهم ائمّه ی طاهرین (ع) را و معرّفی هر یک، به مقاماتِ خاصّ خودشان بوده است. نسبت به هر کدام، از انسان ها میثاق هم خواسته است که بعضی مؤمن و برخی هم کافر گشته اند.

آن رنگی که خدا به بشر در آن عالَم زده است، شامل معرفت خودش، پیامبرش ائمّه (ع) می شود و توحید، مجموع این سه است. با این ترتیب می توان با صراحت گفت که معرفت پیامبر (ص) به نبوّت و رسالت و نیز معرفت ائمّه (ع) به ولایت و امامت، در فطرت همه ی انسان ها تعبیه شده است؛ البته چنان که در مورد معرفت خدای متعال عرض شد، میثاق الهی در همه ی موارد را از یاد ما برده اند و ما نه میثاق، نه موقف و نه معاینه را در حال حاضر به یاد نمی آوریم؛ اما اصل معرفت پیامبر و امام (ع) را از ما نگرفته اند.

شاهد وجدانی برای فطری بودن معرفت امام (ع)

حال آیا می توانیم برای تأیید وجدانی احادیث در این بحث، شاهدی – نظیر آن چه در بحث تذکّر به خدای متعال بیان شد– بیابیم؟ آیا ممکن است حالتی برای انسان پدید

ص: ۲۱۹

۱- ۱.تفسیر عیّاشی ۱/۶۲، ح ۱۰۹.

آیـد که بـا معرفت پیـامبر (ص) یـا امـام (ع)، احساس کنـد که آشـنای دیرینه ی خود را یافته است و در درون به سوی او گرایش و تمایل دارد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. گاهی خداوند برای آن که لطف خاصّ خود را در این زمینه آشـکار نماید، به بعضـی این توفیق را می دهد که چنین احساسی را تجربه کنند.

نمونه ای که در زمـان خود پیامبر اکرم (ص) در این خصوص پیش آمـد، برای مردمی بود که از سـرزمین یمن به مدینـهٔ النبی (ص) آمده بودند. جابربن عبدالله انصاری که شاهد ماجرا بوده است، نقل می کند که آنان خدمت پیامبر اکرم (ص) عرضه داشتند:

ای رسول خدا، وصیّ شما چه کسی است؟

فرمودند:

او همان است که خداوند شـما را به اعتصام به او امر فرموده است: «وَ اعتَصِمُوا بِحَبلِ اللهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا» (۱) : «همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و (از آن) متفرّق نشوید».

عرض کردند:

ای رسول خدا، برای ما روشن فرما که این حبل (ریسمان) چیست؟

فرمودند:

او همان سخن خداست که:

«إلّا بِحَبلٍ مِنَ الله و حَبلٍ مِنَ النّاسِ.» (۲)

«مگر به ریسمانی از خدا و ریسمانی از مردم.»

پس ریسمان از جانب خدا، کتاب او و ریسمان از جانب مردم، وصیّ من است.

باز گفتند:

ای رسول خدا، وصیّ تو کیست؟

ص: ۲۲۰

۱- ۱.آل عمران/۱۰۳.

۲- ۲.همان/۱۱۲.

فرمودند:

او همان است که خدا درباره اش این آیه را نازل کرده است:

«أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ یَا حَسْرَتَا عَلَی مَا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللَّهِ» (۱)

«این که کسی بگوید: ای افسوس بر آن چه نسبت به جنب (پهلوی) خدا کوتاهی کردم!»

ای رسول خدا، این جَنبُ الله کیست؟

فرمودند:

او کسی است که خدا در شأن او می فرماید:

«وَیَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَی یَدَیْهِ یَقُولُ یَا لَیْتَنِی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِیلًا» (۲)

«و روزی که ستم کار دو دست خود را می گزد و می گوید: ای کاش همراه پیامبر (ص) راهی را برگرفته بودم.»

او وصیّ من و راه به سوی من بعد از من است.

گفتند:

ای رسول خدا (ص)، تو را قسم می دهیم به آن که تو را به حق، پیامبر مبعوث کرد، او را به ما نشان ده که ما مشتاق دیدارش شده ایم.

فرمودند:

او کسی است که خداوند او را برای مؤمنانِ با فراست، آیه و نشانه قرار داده است. پس اگر به او بنگرید، هم چون کسی که صاحب دل است یا گوش فرا می دهد در حالی که شاهد است، خواهید فهمید که او وصیّ من است: همان طور که فهمیدید من پیامبرتان هستم. پس به میان صف ها بروید و چهره ها را از نظر بگذرانید. هر که دل هایتان به سویش گرایش داشت،

ص: ۲۲۱

۱- ۱.زمر/۵۶.

۲- ۲.فرقان/۲۷.

(بدانید که) قطعاً خود اوست؛ زیرا خدای عزّوجلّ در کتابش می فرماید:

«فَاجعَل أفئِدَةً مِنَ النّاسِ تَهوی إلَیهِم.» (۱)

«پس دل هایی از مردمان را چنان کن که به سوی آن ها میل کنند.»

یعنی به سوی او و فرزندانش (یعنی حضرت ابراهیم (ع) و فرزندانش که شامل اوصیای پیامبر (ص) می شود).

این جا عدّه ای از یمنی ها برخاستند و به میان صف ها رفتند و چهره ها را از نظر گذراندند و دست فردی را که دو طرف پیشانی و جلوی سرش بی مو بود و شکم فراخی داشت، گرفتند و گفتند:

ای رسول خدا، دل های ما به سوی این فرد تمایل یافت.

پس پیامبر (ص) فرمودند:

شما رادمردان الهی هستید که وصیّ رسول خدا را پیش از آن که به شما معرّفی شود، شناختید، چگونه فهمیدید که اوست؟

در این حال صدای گریه هایشان بلند شد و گفتند:

ای رسول خدا، ما به جمعیّت نگاه کردیم اما دل هایمان به هیچ کدام از آن ها تمایلی نشان نداد؛ ولی وقتی او را دیدیم قلب هایمان به تپش افتاد. سپس آرامش خاطر یافتیم و درونمان به هیجان آمد و اشک هایمان سرازیر شد و سینه های ما آرام گرفت؛ تا آن جا که گویی او برای ما پدر و ما فرزندان اوییم!

گزارش این افراد از آن چه در مواجهه با امیرالمؤمنین (ع) وجدان کردند، بسیار جالب توجّه است. آرامش قلبی، میل و ارادت شدید و بی قراری و هیجان قلبی نشانه هایی است که اهل یمن نسبت به مُراد خویش، به پیامبر (ص) عرضه داشتند. از همه جالب تر جمله ی آخر ایشان است که گفتند: ما حس می کردیم او برای ما پدر است و ما فرزندان اوییم! جدّاً عجیب است! چگونه ممکن است انسان نسبت به یک غریبه و ناآشنا چنین احساساتی داشته باشد؟ احساساتی که صرفِ خیال و محض گمان نبوده است؛ بلکه پیامبر خاتم (ص) بر این احساسات، مُهر صحّت و تأیید نهاده است.

ص: ۲۲۲

۱- ۱.ابراهیم/۳۷.

انسان نسبت به پدرش چه حسّی دارد؟ آیا اگر مدّت های مدید او را ندیده باشد، از مِهر و محبّتش به او کاسته می شود؟! آیا در پناه او و زیر سایه ی پدری اش، احساس آرامش خاص نمی کند؟! آیا کِس دیگری را به او ترجیح می دهد؟! گریه ی آن ها برای چه بود؟ آیا حس نمی کردند کسی را که از قبل می شناختند و الطافش را می چشیدند، پس از مدّت ها پیدا کرده اند؟! آیا این گریه، گریه ی شوق و وصال به محبوب و مُراد و پدر مهربانشان نبود؟!

آری همین هاست توصیفی که از امام (ع) نسبت به امّت خود در احادیث آمده است. امام (ع) پدر شفیق (الوالد الشّفیق) برای فرزندانش است؛ بلکه مهربانی اش چون مادر دلسوز در حقّ فرزند کوچک خویش است (الأُمّ البرّة بالولد الصّغیر (۱)). از همه مهم تر احساس آشناییِ دیرینه با اوست؛ به طوری که از میان آن همه جمعیّت، از این راه او را پیدا کردند. این احساس آشنایی ریشه در کجا دارد؟ این فرد کِی به ایشان معرّفی شده بود که آنان بدون این که کسی چیزی بگوید، دست روی او گذاشتند و این گونه وصیّ پیامبرشان را شناختند؟

جابربن عبدالله می گوید: پیامبر (ص) به آنان بشارت بهشت را دادند و پیش گویی فرمودند که در رکاب علیّ بن ابی طالب (ع) به شهادت خواهند رسید. آن ها هم در مدینه ماندند تا در جنگ جمل و صفّین امام خود را همراهی کردند و در صفّین نیز به شهادت رسیدند. خدایشان رحمت کند. (۲)

این نمونه را به تفصیل توضیح دادیم تا بدانیم ممکن است کسانی بتوانند فطری بودن معرفت و اقرار به امامشان را وجدان کنند. این لطف و عنایت الهی است که شامل حال بعضی می شود و همان گونه که در بحث معرفت فطری خداوند گفتیم، گاهی پرده های غفلت از مقابل دیدگان قلب کسانی کنار می رود و چرک و آلودگی هایی که رنگ الهی را پوشانده، پاک می شود. آن گاه «فطرةالله» آشکار می گردد و «صبغة الله» دیده می شود.

ص: ۲۲۳

۱- ۱.اصول کافی، کتاب الحجّة، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته، ح ۱.

۲- ۲.الغیبة نعمانی/۳۹-۴۱، باب۲، ح ۱.

پاکیزه کردن خود از آلودگی گناهان و تلاش کردن در راه جلب معرفت و محبّت بیشتر به حجّت های معصوم الهی با لطف خـدا و عنایت خودِ آن حضـرات، می توانـد زمینه ساز چنین وجـدان هایی در برهه هایی از زنـدگی ما باشـد. امیـد که قـدر عافیت بدانیم و شکر نعمت به جا آوریم تا ولیّ نعمت برآن بیفزاید و ما را چون یمنی ها لایق دیدار محبوبمان نماید؛ إن شاءالله.

میثاق الهی برای ســلام از پیامبران نتیجه ی کلّی بحث تا این جا این می شود که همه ی بنی آدم بر فطرت توحید و صبغه ی اسلام به دنیا می آیند؛ اسلامی که سه رکن اساسی دارد: خداشناسی، پیغمبرشناسی و امام شناسی.

این اسـلام همـان دین قیّم الهی است که در همه ی زمـان هـا و برای همه ی امّت هـا یکسـان بوده است. پیـامبر گرامی اسـلام (ص) فرمودند:

كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَ الفِطرَةِ حَتّى يَكُونَ أبَواهُ يُهَوِّدانِهِ وَ يُنَصِّرانِهِ. (۱)

هر نوزادی بر فطرت (الهی) متولّد می شود تا این که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می کنند.

یهودیّت، تحریف شده ی دین حضرت موسی (ع) و نصرانیّت، تحریف شده ی دین حضرت عیسی (ع) است. آیینی که این پیامبران بزرگ الهی آوردند، دینی توحیدی بوده که توسّط دیگران تحریف شده است.

در حـدیثی که اسـحاق عمّار از حضـرت موسـی بن جعفر (ع) نقل کرده، ایشان به تفصـیل سـنگین ترین عِقاب اُخروی را در «سَـقَر» توصیف فرموده و سپس آن را جایگاه هفت نفر (پنج نفر از امّت های پیشین و دو نفر از امّت اسلام) دانسته اند:

قابيـلُ الَّذى قَتَـلَ هابيـلَ و نَمرُودُ الَّذى حـاجَّ إبراهيمَ فى رَبِّهِ فَقـالَ: أنَـا أُحيى وَ أُميتُ وَ فِرعَونُ الَّذى قالَ: أنَا رَبُّكُمُ الأعلى وَيَهُودُ الَّذى هَوَّدَ

ص: ۲۲۴

۱- ۱.بحارالأنوار ۳/۲۸۱، ح۲۲ به نقل از عوالی اللّئالی.

الیَهُودَ وَ بُولُس الَّذی نَصَّرَ النَّصاری وَ مِن هذِه الأُمَّةِ أعرابیّانِ. (۱)

قابیل که هابیل را به قتل رساند و نمرود که با ابراهیم (ع) درباره ی پروردگارش جدل کرد؛ پس گفت: من زنده می کنم و می میرانم و فرعون که گفت: من پروردگار اعلای شما هستم و یهود که یهودیان را یهودی کرد و پولس که نصاری را نصرانی کرد و از این امّت هم دو نفر اعرابی.

یهودی شدن یهودیان، به سبب تعالیم نادرستی بوده که «یهود» وارد دینِ حضرت موسی (ع) کرد و نصرانی شدنِ مسیحیان هم به بدعت گذاری های پولس در دین حضرت عیسی (ع) مربوط می شود. در امّت پیامبر اسلام (ص) هم دو نفر اعرابی بودند که می خواستند همان بلاها را بر دین حضرت خاتم (ص) وارد کنند؛ اما به لطف خدا و مجاهدت های ائمّه (ع) به اهدافشان نرسیدند.

پیامبر خدا (ص) که فرمودند: پدر و مادر، فرزند خود را یهودی یا نصرانی می کنند، اشاره به آثار عمیق آموزش های مربّیان تربیتی (از جمله پدر و مادر) دارند که می توانند تا آن جا اثر گذار باشد که حتّی خدای فطری را در قلوب فرزندان محجوب نماید و آن ها را به انحرافاتی از قبیل تثلیت (در مسیحیّت تحریف شده) و جسمانیّت یَهُوَه (خدای یهودیان) بکشانند.

از این جا معلوم می شود که یکی از سخت ترین حجاب های «فطرةالله» افکار و تعالیم نادرستی است که به مغز و روح انسان به خصوص از سنین کودکی و نوجوانی وارد می شود. اگر انسان در این زمینه مراقبت و هشیاری لازم را نداشته باشد، هم خودش و هم فرزندانش دچار انحرافاتِ غیر قابل جبرانی می شوند که چه بسا تا مرز کفر و شرک پیش برود. این خطر را باید جدّی گرفت و در امر تعلیم و تربیت مسامحه نکرد.

به هر حال اسلام (با سه رکن خود) در نهاد و فطرت همگان از عالم میثاق معرّفی شده است و جالب است بدانیم که در آن عالم، پس از آن که خداوند خودش، پیامبر

ص: ۲۲۵

۱- ۱.همان۸/۳۱۱ ح۷۷ به نقل از الخصال.

اسلام (ص) و ائمّه ی طاهرین (ع) را به همه ی پیامبرانش معرّفی فرمود، از یک یک آنان در مورد هر سه رکنِ دین قیّم خویش پیمان گرفت. از امام باقر (ع) در این باره این گونه نقل شده است:

إنَّ اللهَ تَبارَکَ و تَعالی حَیثُ خَلَقَ الخَلقَ... قالَ: «أَلَستُ بِرَبِّکُم قالُوا: بَلی...» ثمَّ أخَذَ المیثاقَ عَلَی النَّبیینَ فَقالَ: أَلَستُ بِرَبِّکُم وَ أنَّ هذا مُحَمَّدٌ رَسولی وَ أنَّ عَلیٌّ أمیرُ المُؤمِنینَ؟ قالُوا: بَلی فَثَبَتَت لَهُمُ النُّبُوَّةُ وَ أخَذَ المیثاقَ عَلی أُولِی العَزمِ أنَّنی رَبُّکُم وَ مُحَمَّدٌ رَسُولی وَ عَلیٌّ أمیرُ المُؤمِنینَ وَ أوصیاؤُهُ مِن بَعدِهِ وُلاةُ أمری وَ خُزّانُ عِلمی. (۱)

خدای تبارک و تعالی آن گاه که خلق را آفرید... فرمود: «آیا پروردگار شما نیستم...». سپس از پیامبران چنین پیمان گرفت: آیا من پروردگار شما نیستم و این شخص (محمّد (ص)) فرستاده ی من و این سخص (علی (ع)) امیرالمؤمنین نیستند؟ گفتند: بلی. پس نبوّت برای آنان ثابت شد و (خداوند) از (پیامبران) اولوالعزم پیمان گرفت به این که: من پروردگارتان هستم و محمّد (ص) فرستاده ی من است و علی (ع) امیرالمؤمنین و اوصیای پس از او والیانِ امر من و خزانه دارانِ علمم هستند.

چنین پیمان محکمی را خداوند از پیامبرانش گرفته است و از این که پیامبران اولوالعزم را دوباره به طور خاصّ ذکر کرده اند، معلوم شود که از آن ها به خاطر اولوالعزم بودنشان پیمان محکم تری گرفته شده است. نکته ی ضمنیِ دیگری که از متن حدیث قابل استفاده است، این که پیامبران الهی وقتی اقرار به ربوبیّت پروردگار و رسالت پیامبر خاتم (ص) و امیرالمؤمنین بودن علی (ع) کردند، به مقام نبوّت نائل شدند. این مطلب با صراحت در احادیث دیگر آمده است.

از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

ص: ۲۲۶

۱- ۱.اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخر منه، ح۱.

مانُبِّئَ نَبیٌّ قَطُّ إلّا بِمَعرِفَةِ حَقِّنا و بِفَصلِنا عَمَّن سِوانا. (۱)

هیچ پیامبری به پیامبری نرسید مگر به سبب معرفت حقّ ما و برتری ما نسبت به دیگران.

فرمایشی دیگر از خود رسول خدا (ص) است که فرمودند:

ما تَکامَلَتِ النُّبُوَّةُ لِنَبِیٍّ فی الأظِلَّةِ حَتّی عُرِضَت عَلَیهِ وِلایَتی وَ وِلایَةُ أهلِ بَیتی وَ مَثُلوا فَأقَرُّوا بِطاعَتِهِم وَ وِلایَتِهِم. (۲)

نبوت برای هیچ پیامبری در (عالم) اظلّه به کمال نرسید تا این که ولایت من و اهل بیت من بر او عرضه شد و این ها برای او (در آن عالَم) مجسم شدند (آن ها را شناخت). پس همگی به اطاعت و ولایت ایشان اقرار کردند.

معلوم می شود که خدای متعال تأکید شدیدی برمعرفت، ولایت و اطاعتِ همگان – به خصوص پیامبران برگزیده اش – نسبت به اهل بیت (ع) دارد تا جایی که آن ها را با این امر امتحان می فرماید.

اقرار به حضرت مهدی (ع)، معیار اولوالعزمی پیامبران

از این شگفت تر تأکید ویژه ایی است که خداوند بر معرفت و ولایتِ آخرین وصیّ حضرت خاتم (ع)، یعنی وجود مقدّس حضرت مهدی (عج)، داشته است؛ تا آن جا که اقرار به این امر را ملاک و معیار اولوالعزم شدن پیامبرانش قرار داده است. در ادامه ی حدیثی که در کافی شریف از امام باقر (ع) نقل شده، چنین می خوانیم:

وَ أنَّ المَهدیَّ النتَصِرُ بِهِ لِدینی وَ أُظهِرُ بِهِ دَولَتی وَ أنتَقِمُ بِهِ مِن أعدائی و أُعبَدُ بِهِ طَوعاً وَ کَرهاً قالوا: أقرَرنا یا ربِّ وَ شَهِدنا وَ لَم یَجحَد آدَمُ وَ لَم یُقِرَّ فَثَبَتَتِ العَزیمةُ لهؤُلاءِ الخَمسَةِ فی المَهدیِّ وَ لَم یَکُن لِآدَمَ عَزمٌ عَلَی الإقرارِ بِهِ و هُوَ قولُهُ عزَّوجلَّ: «وَ لَقَد عَهِدنا إلی آدَمَ مِن قَبلُ فَنَسیَ وَ

ص: ۲۲۷

۱- ۱.بصائرالدرجات، باب۹، ح۱.

۲- ۲.همان، باب۸، ح۷.

لَم نَجِد لَهُ عَزماً» إنَّما هُوَ فَتَرَکَ. (۱)(۲)

و (از پیامبران میثاق گرفت) که به وسیله ی مهدی (ع) دین خود را پیروز می گردانم و دولتم را آشکار می سازم و از دشمنانم انتقام می گیرم و به سبب او – بـا رغبت یا با کراهت (– توسط مردم) عبادت می شوم. گتفنـد: پروردگارا، اقرار نمودیم و گواهی دادیم؛ ولی آدم (ع) نه انکـار کرد و نه اقرار. در نـتیجه عزیمت و اراده ی جـدّی برای این پنـج نفر (پیـامبران اولـوالعزم) در حقّ مهـدی (ع) ثابت شـد؛ اما آدم (ع) (در آن زمان) عزمی بر اقرار به او نـداشت و این همان فرمایش خدای عزّوجلّ است که فرمود: «و ما از قبل با آدم عهد کرده بودیم؛ اما او فراموش کرد و عزمی برای او نیافتیم». مقصود (از فراموشی) این است که او ترک کرد.

البته روشن است که مقصود، نفی مطلق اقرار حضـرت آدم (ع) نسـبت به ولایت حضـرت مهـدی (ع) نیست؛ بلکه مراد این است که وقتی پیامبران اولوالعزم به این امر اقرار کردند، حضرت آدم (ع) در آن زمان و با آن سرعت، چنین نکرد. اما پس از آن ها البته یقیناً اقرار فرمود؛ وگرنه اصـلاً به مقام نبوّت هم نمی رسـید. امام باقر (ع) تصـریح فرموده اند که مقصود از «نَسیَ» در آیه ی شریف مورد استشـهادشان این است که حضـرت آدم (ع) اقرار کردن را در آن شـرایط واگـذاشت (ترک کرد). یعنی نسـیان در این جا به معنای فراموش کردن نیست؛ بلکه یک عمل اختیاری است.

به هر حال از این حدیث شریف تأکیدی که بر اهمیّت میثاقِ نسبت به اهل بیت (ع)، به ویژه حضرت بقیّهٔ الله ارواحافداء وجود دارد، به خوبی روشن می شود.

پیامبر (ص) و ائمّه (ع) برای همه ی امّت ها

از این روایـات نکته ی دیگری هم اسـتفاده می شود و آن این است که پیامبر خاتم (ص) تنها پیامبر امّت آخرالزّمان نبوده انـد؛ بلکه همه ی پیامبران گذشته همراه با امّت هایشان، امت پیامبر اسلام هستند. نیز حضرت امیرالمؤمنین (ع) و سایر

ص: ۲۲۸

۱- ۱.طه/۱۱۵.

۲- ۲.اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخرمنه، ح ۱.

ائمّه (ع) فقط امامانِ امّتی که در میان آن ها به دنیا آمده انـد، نبوده اند، بلکه ایشان بر همه ی خلایق – جز پیامبر اسـلام (ص –) از طرف خـدا امـام و ولی بوده انـد. خداونـد میثاق نبوّت نبیّ خاتم (ص) و امامت ائمّه ی اطهار (ع) را از همه ی پیامبران الهی و همراه امّت هایشان گرفته و همین، دین قیّم الهی بوده است.

ص: ۲۲۹

ص: ۲۳۰

فصل ۷: بررسی نظریّاتی درباره ی «فطرهٔالله»

اشاره

در این فصل بعضی نظریّات مطرح شده درباره ی «فطرت» را نقل می کنیم و سپس با توجّه به آن چه در فصل گذشته – با استناد به وجدان و آیات و روایات – گفتیم، به تحلیل و نقد آن ها می پردازیم.

نظریّه ی اوّل: فطرت ادراکی و فطرت احساسی

یک نظریّه در فطری بودن توحید این است:

در باب فطرت، دو نوع فطرت می توانیم داشته باشیم که این ها با یکدیگر مانعهٔ الجمع نیستند و بلکه با همدیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (احساس به همان معنایی که ما جمع می بندیم و «احساسات» می گوییم).

فطرت ادراکی معنایش این است که دین یا خصوص توحید – که در این باره در بحث «فَأَقم وَجهکَ للدّین حنیفاً» بحث خواهیم کرد – از نظر ادراکی یعنی از نظر فکری برای بشر فطری است، یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلّم و مدرسه نیست، (به طور کلی) هر چه را که ما از نظر ادراک بگوییم «فطری»، معنایش این است که یا دلیل نمی خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می خواهد دلیلش همیشه همراهش هست،

ص: ۲۳۱

«قضایـا قیاساتهـا معهـا» است؛ چون دلیلش همراهش هست بـاز هم نیـازی به این که معلّمی در مـدرسه آن را به انسان آموخته باشـد نیست. این را می گوییم ادراک فکری، که مربوط به عالَم فکر و ادراک و عقل می شود. (۱)

همین نویسنده ی محترم در ادامه ی کلام خود، چنین فرموده اند:

پس فطرت ادراکی اسـت، کـه به این معنـا «دین فطری است» یـا بگـوییم «توحیـد فطری است» یعنی از نظر ادراکی فطری است. دوم فطرت احساسـی است، یعنی توجه به خدا و حتّی توجه به دسـتورهای دین (به گونه ای است که) احساسات انسان، انسان را به سوی خـدا و به سوی دین می کشانـد. این دو مطلب است. یـک وقت می گوییم انسان بالفطره خـدا را می فهمـد، و یک وقت می گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می شود. (۲)

ایشان مقصود خود را از فطرتِ احساسی این گونه توضیح داده اند:

احساسات غیر از حسّ است، به اصـطلاح معروف مربوط به دل انسان است. در وجود انسان یک سلسـله خواسته ها طبعاً وجود دارد مثلاًـ غیر از تمایلـات حیوانی که همه می دانیم مثـل تمایـل به خوراک و تمایـل جنسـی، یک سلسـله تمایلات عالی در وجود انسان هست... مثـل تمـایلی که در وجود انسان به امور اخلاقی هست یعنی به نیکوکاری، به خـدمت، به احسان، تمایلی در وجود انسان به کـاوش و تحقیق هست یعنی انسـان که علاـقه منـد است به کـاوش کردن، حسّ کاوشـگری در انسـان هست، حسّ تحقیق در انسان هست... کسـی که می گویـد خداشناسـی فطری است، می گویـد در وجود انسـان یـک تمایل عالی هست که آن تمایل به پرسـتش است، خودش را با یک حقیقتی وابسـته و پیوسـته می دانـد و دلش می خواهد به آن حقیقت نزدیک شود، از زندانِ «خودی» خارج شود، او را تسبیح کند، او را تنزیه کند، به سوی او برود. یک تمایل این گونه در وجودش هست که او را می کِشد. روی این

ص: ۲۳۲

۱- ۱.فطرت/۲۵۷و۲۵۸.

۲- ۲.همان/۲۶۰و ۲۶۱.

حساب پس در دل انسان نه در مغز انسان، در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه ی خداشناسی هست از باب این که در این جا یک تمایلی به سوی خدا هست. (۱)

ایشان سپس شواهدی از آیات شریف قرآن ارائه می فرمایند:

در قرآن کریم ریشه ی این مطلب را ما به خوبی پیدا می کنیم، همان آیه ای که می فرماید: «فَأَقِم وَجهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَالنّاسَ علیها» دین را یک امر فطری می داند، همان تمایل دینی را در فطرت هر کسی موجود می داند، میل به سوی حق را در وجود هر کسی فطری می داند و تنها این نیست، به صورت های مختلف این (حقیقت) در قرآن بیان شده (از جمله) همین آیه که به اصطلاح آیه ی عالم «ذرّ» نامیده می شود: «و إذ أخَذَ رَبّکَ...» آیه می خواهد بگوید انسان قبل از آن که در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، در خمیره اش اقرار به وجود خداوند هست. (۲)

نقد و بررسی فطرت ادراکی

اشاره

دو معنا برای فطری بودن توحید بیان شده که باید مورد بررسی قرار بگیرند. معنای اول فطرت ادراکی است که مراد از آن طبق تعریفی که نقل کردیم، این است: «فکری که عقل انسان بالفطره آن را می پذیرد» یا به تعبیر دیگر «پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلّم ندارد». طبق این بیان اوّلاً توحید فطری از مقوله ی فکر است و ثانیاً قضایای بسیاری یافت می شوند که با این معیار، همه ی آن ها فطری هستند. اهل منطق فطریّات را این گونه تعریف می کنند:

قضایایی که قیاساتها معها یا فطریّات نامیده می شوند، آن هایی هستند که عقل بدون کمک احساس به صحّت آن ها حکم می کند لکن تصوّر موضوع و محمولِ تنها برای جزم به حکم کافی نیست به خلاف اوّلیّات که تصوّر طرفین برای جزم به حکم در آن ها کافی می باشد.

ص: ۲۳۳

۱- ۱.توحید/۲۸-۲۹.

۲- ۲.همان/۲۹-۳۰.

ثبوت و لوزم حکم در فطریّات منوط به دلیل است لکن توجه به دلیلِ اثبات آن ها محتاج به تفکّر نبوده و با خود قضیّه توأم است و تصوّر طرفین قضیّه بـا حـدّ وسـط که دلیـل حکم است، متّفقاً به ذهن می آینـد زیرا دلیل اثبات آن ها نزدیک به ذهن است مثل این قضیـه که عدد دوازده دو برابر شش است، زیرا دوازده به شش و شش دیگر قسمت می شود و هر عددی که به عدد دیگر و مساوی بـا آن قسـمت شود، دوچنـدانِ آن است. نتیجه آن که دوازده دو چنـدانِ شـش است و مثل این که عـدد چهار زوج است زیرا به دو بخش متساوی قسمت می شود. (۱)

شیخ الرّئیس، بوعلی سینا، هم در کتاب «النّجاة» فطرت را این گونه تعریف می کند:

معنی فطرت آن است که اگر انسان فرض کنـد که دفعـهٔ به صورت بالغ و عاقل کائن شود و هیـچ رأیی را نشـنیده باشد و به مذهبی نگرویـده باشد و با قومی معاشـرت نکرده باشد و تربیتی نیافته باشد، بلکه تنها محسوسات را مشاهده کرده و از آن ها صوری جزئی اخـذ کرده باشد، آن گاه چیزی را بر ذهن خود عرضه کند و آن را مورد تشـکیک قرار دهد، اگر در آن شک کرد، فطرت گواه بر آن نیست و اگر در آن شـک نکرد، فطرت گواه بر آن است و البته همه ی احکـامی که مقتضـی فطرت انسـان است صادق نیست و چه بسیار از آن ها که باطل و غلط است و آن چه همواره صادق است، فطرت عقلی است. (۲)

ملاـحظه می کنیم که در اصـطلاح اهـل فلسـفه و منطق، فطریّـات قضایایی ذهنی هسـتند که تصوّر موضوع و محمول در آن ها برای تصـدیق به حکم کـافی است. بـوعلی نیز تصـریح می کنـد که چیزی را بر «ذهن» خود عرضه کنـد و... . عقلی هم که او می گویـد، یکی از قوای ادراکی ذهن است و چیزی خارج از ذهن و مقوله ی فکر نیست.

اگر این تعریـف از فطرت مراد باشـد، می توانیم به سه دلیـل ثـابت کنیم که مقصود از «فطرهٔالله» در قرآن کریم و احـادیث ائمّه (ع)، نمی تواند این معنا باشد.

ص: ۲۳۴

۱- ۱.شرح اللّمعات المشرقیّه/۵۹۰.

۲- ۲.النّجاهٔ/۶۲. ترجمه ی عبارات از کتاب «منطق صوری»/۲۰۶ نقل شده است.

دلیل اوّل در ردّ فطرت ادراکی

دلیل اول: ما تصدیق به وجود خداوند را بدیهی می دانیم و معتقدیم که پذیرفتن او نیاز به استدلال های منطقی و فکری ندارد. به اصطلاح اهل منطق و فلسفه، قضیّه ی «خدا موجود است» یک قضیّه ی نظری نیست که نیاز به اثبات داشته باشد. اما نکته این جاست که ما اصولاً از خدا نمی توانیم تصوّری در ذهن داشته باشیم و تصدیق او هم از سنخ تصدیق فکری و ذهنی نیست. شرط پذیرش و تصدیق خدا هم تصوّر او نمی باشد. بنابراین بدیهی دانستن اعتقاد به خداوند به معنایی که اهل منطق می گویند، نیست. ما قضیّه ی «خدا هست» را نه یک قضیّه ی نظری – به اصطلاح منطقیّون – می دانیم، نه یک قضیّه ی بدیهی به اصطلاح ایشان. بنابراین اصطلاح فطرت ادراکی در این جا مورد قبول نیست؛ چون مراد از ادراک در این تعبیر فکر و تصوّر است و به این معنا ما اصلاً ادراکی از خداوند نداریم تا بخواهیم آن را فطری بدانیم. ما از طرفی اعتقاد به خدا را نظری و اکتسابی نمی دانیم؛ اما از طرف دیگر بر تصوّرناپذیر بودن او اصرار داریم. این است که نمی توان مقصود از «فطرةالله» را فطرت ادراکی با تعریفی که گفته اند، دانست.

دلیل دوم در ردّ فطرت دراکی

دلیل دوم این است که اگر ملاک فطری بودن این باشد که یک ادراک یا بدیهی باشد یا از قضایایی که دلیلش همراهش هست، بسیاری ادراکات از قبیل آن چه خود منطقیّون مثال زده اند، فطری می شود. در این صورت آیا می توانیم بگوییم قرآن وقتی می فرماید: «فَأَقِم وَجهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها» با تعبیر «فطرةالله» به این گونه قضایا اشاره دارد؟ آیا دین حنیف اعتقاد به قضایایی هم چون «عدد چهار زوج است» می باشد؟! این که در ادامه ی آیه می فرماید: «لا تَبدیلَ لِخَلقِ اللهِ ذلکَ الدّینُ القَیِّمُ...»، آیا مراد خداوند از «دین قیّم» چنان ادراکاتی است؟! اگر کیس به این گونه ادراکات عقلی پای بند باشد، آن گاه به دین قیّم و حنیف الهی روی کرده است؟! آیا اصولاً ما حقّ داریم الفاظی را که در آیات قرآن به کار رفته، بر اصطلاحاتی که

ص: ۲۳۵

در علوم بشری – مانند منطق – قرارداد کرده اند، حمل نماییم؟! آیا نباید برای توضیح و تفسیر صحیح آن ها به سخنان «مَن عِندَهُ عِلمُ عِلمُ الکِتابِ» مراجعه نماییم؟! روش صحیح در ترجمه و تفسیر قرآن کریم، این است که ابتدا معانی لغوی الفاظ قرآن را در کتاب های لغت جست و جو کنیم و سپس با راهنمایی ها و روش گری های ائمّه (ع)، مقصود خداوند را از کتابش دریابیم. این روشی بود که در فصل گذشته برای تبیین معنای «فطرةالله» و «صبغةالله» و آیه ی مربوط به عالَم ذرّ پیش گرفتیم و بر همین اساس توضیحاتی بیان شد.

دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی

دلیل سوم: با تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شد، خود معرفت خدا فطری نمی شود. اصولاً ـ در این نظریّه معرفت بالفعل وجود ندارد، آن چه هست استعداد و قابلیّت حصول معرفت است. می گویند: انسان جوری آفریده شده که اگر فکر وجود خدا به او عرضه شود، بدون نیاز به تعلیم و تعلّم آن را می پذیرد. پس آن چه فعلاً هست فقط آمادگی و زمینه ی تصدیق به وجود خداست. معرفتی نسبت به او بالفعل وجود ندارد. این است که طبق این تعریف حدّاکثر چیزی که می توان گفت این است که در انسان استعداد و زمینه ی معرفتِ خدا وجود دارد. در این صورت آیا صِرف این استعداد را می توان، «فطرةالله» به اصطلاح قرآن و حدیث دانست؟!

ما در فصل گذشته احادیثی را آوردیم که صریحاً مقصود از فطرت الهی را خودِ معرفت یا توحید دانسته اند. آیا این ها صرفاً بر وجود استعداد معرفت دلالت می کنند؟!

خوب است اظهار نظر یکی از بزرگان صاحب نظر در فلسفه را در این خصوص بشنویم که در بحث از آیه ی شریفه ی: «فِطرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلیها» چنین آورده اند:

خلاصه ی آن چه از ظاهر آیه مستفاد می شود و نیز از احادیث معتبر فراوانی که در توحید صدوق و جوامع دیگر آمده. این است که سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و

ص: ۲۳۶

بینـدیش به آفریـدگارش علم حصـولی پیـدا می کنـد، یـا بـدین معنـا که اسـتعداد معرفت خداونـد را دارد، زیرا صـرف این که اگر بیندیشد می فهمد، یا صـرف استعداد شناخت را «فطرهٔالله» نمی گویند، چون این استعداد و آن اندیشه احیاناً نسبت به انکار یا شرک هم هست و مجرّد آن را نمی توان گفت که انسان بر فطرت توحید خلق شده است، آن چنان آفرینشی که تبدیل ناپذیر است. (۱)

گوینده ی این نظریّه با این که خود فیلسوف است و علم حصولی نسبت به خداوند را به طور مطلق رد نمی کند (۲)؛ اما تصریح می کنـد که فطرت الله را نمی توان به این معنا دانست که انسان اگر بیندیشـد، به خدای خود علم حصولی پیدا می کند. اسـتدلال ایشان این است که: در انسان هم انـدیشه کنـد، ممکن است به اثبات خـدا برسـد یا به نفی و انکار او؛ یعنی هم اسـتعداد معرفت دارد و هم اسـتعداد انکار و شـرک. پس به صِـرف این که اسـتعداد و قابلیّت معرفت خـدا را دارد، نمی توان گفت که او بر فطرت توحیـد خلق شده است.

ما فعلاً کاری به صـحّت و سُـقم این اسـتدلال نداریم؛ اما قدر مسلّم آن معنا از فطرت ادراکی که محلّ بحث بود، با بیان ایشان مورد اشـکال قرار می گیرد. خلاصه ی نظریّه ی «فطرت ادراکی» این بود که «انسان اگر بیندیشـد، به معرفت خـدا نایل می شود». در واقع صرف اسـتعداد و قابلیت معرفت را فطرت نامیده اند. اما می دانیم که «فطرهٔالله» نه یک امر بالقوّه و نه صِـرف اسـتعداد، بلکه یک امر بالفعل و یک واقعیّت موجود در انسان است.

مـا بر اسـاس ادلّه ی صـریح نقلی معتقـدیم که معرفت خداونـد در انسان ها ثابت و پابرجا مانـده و همه ی آن ها با چنین سـرمایه ی بالفعلی متولّد می شوند. البتّه ممکن است این معرفت گاهی مورد غفلت قرار گیرد و حجاب هایی از گناهان یا افکارِ غلط،

ص: ۲۳۷

۱- ۱.مبدأ و معاد/۹۴.

۲- ۲.ر.ک: حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه/۳۲ومبدأ و معاد/۱۲۲.

آن را بپوشانـد؛ امـا مغفول و محجوب شـدن معرفت غیر از این است که اصـلاً خداونـد برای بشـر«مجهول» باشـد. با اعتقاد به فطری بودن معرفت خـدا به هیـچ وجه نمی توان خداونـد را برای کسـی «مجهول» دانست. لازمه ی تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شده، این است که خداوند برای بشـر مجهول باشد و این با مدلول صریح کتاب و سنّت سازگار نیست. به این سه دلیلی که توضیح دادیم، فطرت ادراکی قابل قبول نمی باشد.

نقد و بررسی فطرت احساسی

امّا فطرت احساسـی – با تعریفی که نقل کردیم – اشکال اوّلش، همان نکته ای است که در دلیل سوم اشاره شد. از آیات و روایات برمی آید که «فطرةالله» از مقوله و جنس معرفت است؛ نه یک تمایل و گرایش روحی و روانی. فطرت احساسـی صرفاًیک کشش و گرایش روحی است و این نمی توانـد معرفت فطری را توضیـح دهد. بله، گرایش به خدا و تنزیه و تسبیح او در انسان هست؛ اما این ثمره و نتیجه ی معرفت فطری است، نه خودِ آن. چون معرفت خـدا در وجود مـا انسان ها نهاده شـده، کشـش به سوی معروف در ما پیدا می شود. پس این گرایش نتیجه و اثر فطرت الهی است.

اشـکال دوم این است که تمایلات و گرایش هـای انسـانی منحصـر به کشـش به سوی خداونـد نیست. کاری به تمایلات حیوانی و پَست نـداریم؛ امـا در گرایش هـای انسـانی هم، تمایلات ضّـد اخلاقی وجود دارد. حبّ جاه و مقام یا عُجب یا کبر را نمی توان از خصوصیّات حیوانی و مادّی دانست؛ این ها امور روحی هسـتند که در انسان پدیـد می آینـد. آیا این گونه تمایلات را هم می توان فطری دانست؟! اصولاًـ صـفات رذیله ی انسـانی در طبیعت و بـاطن هر کس به صورت نهفته وجود دارد و نفسِ هر کس گرایش به آن هـا دارد. این همه تأکیـدی که بر مالفت با نفس وارد شـده و آن را جهاد اکبر نامیـده انـد، به علّت وجود همین تمایلات نفسانی است.

امیرالمؤمنین (ع) نفس انسانی را این گونه توصیف می فرمایند:

النَّفسُ مَجبُولَةٌ عَلی سُوءِ الأدَبِ وَ العَبدُ مأمُورٌ بِمُلازَمِةِ حُسنِ الأدَبِ وَ

ص: ۲۳۸

النُّفسُ تَجری بِطَبعِها فی مَیـدانِ المُخالَفَـةِ وَ العَبـدُ یَجهَـدُ بِرَدِّها عَن سُوءِ المُطالَبَةِ فَمتی أطلَقَ عِنانَها فَهُوَ شَـریکٌ فی فَسادِها وَ مَن أعانَ نَفسَهُ فی هَوی نَفسِه فَقَد أشرَکَ نَفسَه فی قَتلِ نَفسِهِ. (۱)

نفس بر بی ادبی سرشـته شـده است؛ در حـالی که بنـده به همراهی با ادب نیکو امر شـده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میـدان مخالفت (با حُسن ادب) حرکت می کنـد؛ در حالی که بنده در بازگرداندنِ آن از خواسـته های بد می کوشد. پس هر گاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شـریک است و هر کس نفس خود را در مورد هوای نفسـش یاری کند، با نفس خود در قتل آن شـریک است.

می بینیم که حضـرت تعبیر «مجبولة» را به کار برده اند؛ یعنی بی ادبی در سرشت و باطن انسان ها وجود دارد. هر کس نفس خود را آزاد بگـذارد و افسارش را رها کند، به مقتضای طبیعتِ نفسانی اش به سوی بی ادبی خواهد رفت و در این صورت، نفس خود را به دست خود هلاک کرده است.

نتیجه آن که هر چه را که در طبیعت و سـرشت نفس انسان هست، نمی توان «فطری» دانست. «فطرةالله» آن رنگ خدادادی به انسان است که همـان معرفت های ثابت شـده در نفس اوست که البتّه منشأ گرایش و توجّه روحی به همان کسانی می شو که معرفتشان به انسان داده شده است؛ یعنی خدا، پیامبر اکرم (ص) و ائمّه ی طاهرین (ع). اشـتباه آشـکاری است اگر کسی بخواهد تمایل انسانی را فطرت یا مقتضای فطرت بدانـد. بله، پرسـتش و عبادت خدای یکتا و تسـلیم شدن به رسالت پیامبر خاتم (ص) و امامت و ولایت ائمّه (ع) را می توان مقتضای فطرت انسانی دانست؛ اما این ها همه برخاسته از همان معرفت هایی است که در عالم ذرّ به انسان عطا شده است. نتیجه این که فطرت احساسی – با تعریفی که بیان شد – نمی تواند تفسیر صحیحی از «فطرةالله» در قرآن و روایات باشد.

ص: ۲۳۹

۱- ۱.مستدرک الوسائل۱۱/۱۳۸، ح۱۲۶۴۲.

نظریه ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا

نظریّه ی دیگری که در تعریف «فطرةالله» در قرآن و احادیث مطرح شده، این است که آن را مساوی با علم حضوری هر کس به وجود خودش دانسته اند. صاحب این نظریّه همان است که فطرت ادراکی را این گونه رد کرده بود:

سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و بیندیشد به آفریدگارش علم حصولی پیدا می کند، یا بدین معنا که استعداد معرفت خداوند را دارد. (۱)

هم ایشان مراد خود را از «فطرةالله» این گونه توضیح می دهند:

نفس انسان گرچه در زادروزش از علم حصولی مایه ای نداشت ولی با سرمایه ی علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی به خاطر خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد؛ لذا سرشت او در بین دیگر سرشت ها به این برجستگی ممتاز شد که «فطرةالله» می باشد. (۲)

استدلالی که ایشان برای اثبات نظریّه ی خود آورده اند، این است:

شناخت نفس عین وجود مجرّد نفس است و این وجود عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز، چنان که قبلاً گذشت، عین مربوط است... بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط إلیه یعنی پروردگار متعالی، جدا نمی باشد. (۳)

خلاصه ی نظریّه این است که نفس انسان معلول حقّ است و وجود معلول عین ربط به علّتش می باشد. ربط به علّت هم عینِ خود مربوط است. پس لازمه ی معرفت حضوری به نفس، معرفت حضوری به علّت آن، یعنی خداست؛ بلکه معرفت به نفس، عین معرفت به علّتش، یعنی خداست. لذاست که ایشان وجود انسان را عین معرفت خداوند دانسته و همین را «فطرةالله» نامیده اند.

ص: ۲۴۰

۱- ۱.مبدأ و معاد/۹۴.

۲- ۲.همان/۹۱.

۳- ۳.همان/۹۳.

طبق این تفسیر، «فطرةالله» همان وجود انسان است که عین ربط به علّتش، یعنی خدا می باشد.

نقد و بررسی نظریّه ی: فطرت، علم حضوری

ما در مقام بررسی این نظریه نمی خواهیم وارد بحث تفصیلی تجرّد نفس، علم حضوری و وجود ربطی دانستن معلول نسبت به علّت شویم. این مباحث مجال دیگری می طلبد. این جا فقط در حدّ اشاره عرض می کنیم که برای مطرح شدن این نظریّه، باید حدّاقل فرض های زیر اثبات شوند:

۱-نفس انسان عین وجود مجرّد است. (عینیّت نفس با وجود مجرّد)

۲-وجود مجرّد عین علم به خودش است. (اتّحاد علم و عالِم و معلوم)

۳-وجود معلول عین ربط به علّتش است. (وجود ربطی معلول به علّت)

این قضایا هیچ کدام وجدانی و شهودی نیستند و فیلسوفان صدرایی تلاش کرده اند تا از طریق استدلال های فکری، هر کدام از این ها را اثبات نمایند؛ ولی متأسّفانه همه ی استدلال های ایشان ناتمام است. اما صرف نظر از این بحث – که باید در جای مناسب خود به آن پرداخته شود – آن چه در این جا تأکید می کنیم، این است که اصلاً معرفت ما به خدای متعال از سنخ علم حضوری (با تعریف فلسفی آن) نیست. حتّی معرفتِ نفس به خودش هم حضوری نیست تا این که علم حضوری به نفس عین معرفت به خداوند باشد. تئوری «اتّحاد علم و عالِم و معلوم» درباره ی علم انسان به خودش هم صادق نیست. (۱)

معرفت خدا وجدانی است؛ اما وجدانی که ما می گوییم، با علم حضوری به اصطلاح فلاسفه متفاوت است. این جا فقط به بیان یک تفاوت اکتفا می کنیم و آن، این که معرفت خدا برای ما ممکن است مغفول واقع شود؛ اما علم حضوریِ مورد نظر

ص: ۲۴۱

۱- ۱.علاقه مندان می توانند تفصیل این مباحث را در کتاب ارزشمند «مسأله ی علم»، تألیف جناب آقای دکتر علی رضا رحیمیان مطالعه فرمایند.

فلاسفه چنین نیست. این علم حضوری در حالت خواب و بی هوشی هم از بین نمی رود.

اگر بگویند که: درست است؛ علم حضوری چون عین وجود نفس مجرّد انسان است، هیچ گاه از بین نمی رود؛ تا انسان هست، علم حضوری به خودش هم هست. اما توجّه به آن (علم به علم) ممکن است گاهی باشد و گاهی نباشد. این ادّعا علاوه بر این که خلاف وجدان می باشد. نتیجه اش آن است که علم حضوری برای این که مغفول نماند، نیاز به علم حصولی دارد. این در حالی است که علم حصولی، خود متّکی و مبتنی بر علم حضوری می باشد و اصلاً ارزش و کاشفیّت داشتن علم حصولی به علم حضوری است. آن وقت چگونه ممکن است، در آشکار شدنش نیاز به تصوّر و تصدیق داشته باشد؟! نتیجه این که معرفت ما به خداوند از سنخ علم حضوریِ مدّعای فلاسفه نیست.

نکته ی دیگر این که در نظریّه ی مورد بحث، وجودِ انسان عین شناخت خدای سبحان تلقّی شده است. این هم به وضوح خلافِ وجدانِ هر عارف به خداست. ما در حال معرفتمان به خداوند، می یابیم که وجودِ ما عینِ معرفتمان نیست. در هیچ معرفتی چنین نیست که وجود عالِم عین علم او باشد. در مورد معرفت خداوند نیز چنین ادّعایی صحیح نیست.

علاوه بر همه ی این ها اگر – چنان که نظریّه ی مزبور مدّعی شده – «فطرةالله» در قرآن، وجود ربطیِ نفس انسانی باشد که عین معرفتِ حضوری به علّتش است، این امر باید ضرورتاً موجود می شد. به تعبیر دیگر عقلاًـ امکان نداشت که خداوند انسان را بیافریند، در حالی که چنین فطرتی نداشته باشد. این معنای ادّعایی از فطرت لازمه ی عقلی و ضروری خلقت خداوند است. اما آیا بر اساس آن چه از آیات و روایاتِ بحث فطرت بیان شد، می توان ادّعا کرد که خداوند مُحال بوده انسانی را بیافریند که در وجودش معرفت خود و رسول خود (ص) و امامان (ع) را تثبیت نکرده است؟! آیا دلیلی برای این ادّعا هست یا این که ادّعا خلاف عقل است و لازمه ی آن بسته دانستن دست قدرت الهی در خلقت است؟!

ص: ۲۴۲

نظریّه ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوّت و ولایت

نظریّه ی دیگری که در بحث «فطرت» مطرح می کنیم، در ذیل حدیثی مطرح شده است که پیش تر از امام هشتم (ع) به نقل از جدّ گرامی خود، امام باقر (ع) نقل کردیم. این حدیث شریف آیه ی «فِطرَةَاللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها» را این گونه تفسیر کرده است:

هُوَ لا إلهَ إلّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله، عَلیٌّ أمیرُالمؤمِنینَ وَلیُّ اللهِ إلی هاهُنا التَّوحیدُ. (۱)

مفسّر محترم در ذیل این حدیث چنین فرموده اند:

فطرت عبارت است از این سه شهادت، این است که: هر انسانی مفطور است بر اعتراف به خدا، و به این که شریک ندارد، زیرا با وجدان خود درمی یابد که به اسبابی احتیاج دارد که آن اسباب نیز سبب می خواهند، و این همان توحید است و نیز مفطور به اعتراف بر نبوّت نیز هست، زیرا به وجدان خود احساس می کند که ناقص است، و این نقص او را نیازمند به دینی کرده که تکمیلش کند، و این همان نبوّت است، و نیز مفطور به ولایت و اعتراف به آن نیز هست، برای این که به وجدان خود احساس می کند که اگر بخواهد عمل خود را بر طبق دین تنظیم کند، جز در سایه ی سرپرستی و ولایت خدا نمی تواند، و فاتح این ولایت در اسلام همان علیّ بن ابی طالب (ع) است. (۲)

نقد نظریّه ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوّت و ولایت

در این نظریّه مراد از توحید فطری این است که: انسان جوری آفریده شده که خود را نیازمند به اسباب و وسایطی می یابد که آن ها هم به ماورای خود نیازمندند؛ یعنی نیاز انسان به چیزهایی است که آن ها هم به نوبه ی خود نیازمندند. نبوّت فطری هم این است که انسان برای تکمیل نقایصش، خود را محتاج به دین و آیینی می یابد که با عمل به آن کامل شود.

ص: ۲۴۳

۱- ۱.تفسیر قمی۲/ باب ۳۰، ح۳.

۲- ۲.ترجمه ی المیزان۱۶/۲۷۹.

ولایت فطری هم این است که انسان خود را نیازمند می بیند که از طریق هماهنگ کردن عمل خود با دین، تحت ولایت و سرپرستی خداوند وارد شود که آغاز کننده ی ولایت در اسلام، علی (ع) است.

آن چه درباره ی توحید فطری گفته شده، تنبّه عقلانی انسان به وجود صانعی غیر مصنوع است. این تنبّه برای هر کس به برکت نور عقل حاصل می شود. در مورد نبوّتی هم که ادّعا شده، عیناً همین طور است؛ هر کس به صِرف عاقل بودن، نیازی را که مطرح شده، وجدان می کند. همین سخن در مورد ولایتِ مطرح شده هم صادق است. بنابراین هر سه رکنی که توضیح داده شده، صرفاً به نور عقل قابل دست یابی است.

آیا این تعداد از آیات و روایاتی که از فطرت و صبغه ی الهی در خلق انسان سخن گفته اند، فقط خواسته اند بگویند که انسان عاقل آفریده شده است؟! اگر مدلولِ آن ها همین بود، چه نیازی به بیان آن همه تفاصیل داشت؟ چه ضرورتی داشت که از عالَم میثاق و این که خداوند خودش، پیامبرش (ص) و امامان (ع) را معرّفی کرده و برای همه ی این ها اقرار گرفته است، سخن بگویند؟! علاوه بر این که مطابق احادیث، شخص پیامبر اسلام (ص) به عنوان رسول خدا (ص) معرّفی شده اند و این غیر از بحث کلّیِ نبوّت است که یک نیاز عقلی بشر می باشد.. هم چنین اشخاص ائمّه (ع) در صدر همه، امیرالمؤمنین (ع)، به عنوان ولیّ الله معرّفی شده اند؛ نه این که بحث ولایت الهی به صورت کلّی مطرح باشد. در نظریّه ی مطرح شده اگر این اشخاص هم مطرح نبودند، هیچ تفاوتی ایجاد نمی شد و همان توضیحات قابل ارائه بود. روشن است که این دیدگاه نمی تواند «فطرةالله» را که قرآن و احادیث فرموده اند، توضیح دهد.

ص: ۲۴۴

فصل ۸: نقد نظریّه ی «بت پرستان، موحّدان واقعی!»

اشاره

بحث توحیـد را بـا نقـل نظریّه ی عجیبی در باب توحیـد خـدای متعال و بررسـی آن به پایان می رسانیم. این نظریّه همه ی انسان ها، حتّی مشـرکان را موحّد واقعی می پندارد و چون بیان کنندگانِ این نظریّه، ادّعای خود را به آیات قرآن مستند می کنند، ما هم برای توضیح نظر ایشان، بحث خود را از آیات شریف سوره ی نوح آغاز می کنیم.

داستان حضرت نوح (ع) و قوم ایشان

در این سوره از ابتـدا داسـتان فرسـتاده شـدن حضـرت نوح (ع) به سوی قومشـان مطرح می شود و این که ایشان آن ها را به چه چیز دعوت فرمود و در مقابـل، برخورد آن هـا با پیامبر بزرگ الهی چگونه بوده است. ایشان هم چون همه ی پیامبران مردم را به عبادت «الله» دعوت کردند:

«قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ» (۱)

«فرمود: ای قوم من! من برای شـما هشـدار دهنده ی آشـکاری هسـتم که خدا را عبادت کنید و تقوای او را پیشه نمایید و مرا اطاعت کنید.»

اما آن ها به نصیحت دلسوزانه ی پیامبرشان اعتنایی نکردند و هر گاه حضرت

ص: ۲۴۵

۱- ۱.نوح/۲-۳.

نوح (ع) با آنان سخن می گفت، انگشت های خود را در گوش هایشان می گذاشتند و لباس هایشان را هم روی سرشان می کشیدند تا اصلاً دعوت ایشان را نشنوند. (۱) هر چه اصرار و التماس ایشان به آن ها بیشتر می شد، مخالفتِ آن ها هم شدّت بیشتری پیدا می کرد. آن ها به صریح قرآن از درِ مکر و نیرنگ با پیامبرشان وارد شدند و بزرگانشان اصرار بر عبادت بت ها ورزیدند.

«وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا * وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا» (۲)

«نیرنگ بسیار بزرگی زدند و گفتند: معبودهای خود را کنار نگذارید و «ودّ» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» را رها نکنید و در نتیجه بسیاری را گمراه کردند.»

آن قدر عناد و مخالفت آنها زیاد شد تا این که حضرت نوح (ع) به درگاه الهی از آنان شکایت فرمود. نتیجه ی این مخالفت ها نزول عذاب الهی بر آنان بود که همگی در دریا غرق شدند و از همان هنگام مرگ، وارد آتش برزخی گشتند:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (۳)

«به سبب گناهانشان غرق شدند. پس بلافاصله وارد آتش شدند و یاورانی (که) جز خدا (می پنداشتند)، نیافتند.»

معنا و مفهوم این آیات برای هر خواننده ای روشن است و هیچ کس شک نمی کند که مراد خداوند از نقل داستان این است که آن ها با حضرت نوح (ع) مخالفت کردند؛ دست از بت هایی که می پرستیدند، برنداشتند و «الله» را نپذیرفتند. به همین سبب عِقاب خدا بر ایشان نازل شد و گرفتار آتش قهر الهی شدند؛ در دریا غرق و بلافاصله وارد آتش برزخ گشتند.

ص: ۲۴۶

۱- ۱.نوح/۷.

۲- ۲.همان/۲۲-۲۴.

۳- ۳.همان/۲۵.

نظریّه ی «بت پرستان، موحّدان واقعی»

اما تفسیر عجیب و غریبی از این آیات مطرح شده که به ذهن هیچ مسلمانی خطور نمی کند. خلاصه اش این است:

حضرت نوح (ع) قوم خویش را به چیزی دعوت کرد که آن ها به آن عمل می کردند؛ در واقع دعوت پیغمبرشان را با عمل خود اجابت کردند؛ نه بالبّیک گفتن (فَأجابُوا دَعوَتَه بِالفِعلِ لا بِلَبّیکَ (۱)). چرا چنین بود؟ چون آنان در واقع «الله» را عبادت می کردند؛ اما در قالب بت هایشان. بت های آنان صورت های مختلف «الله» بود. بنابراین با عبادتِ آن ها در حقیقت خدا را می پرستیدند. لذا حضرت نوح (ع) که فرمود: أنِ اعبُدُواللّه، در واقع با آنان مکر ورزید؛ چون آنان عبادت «الله» را انجام می دادند؛ دیگر چه جای دعوت به سوی آن! عین عبارت ابن عربی این است:

لأنَّ الدَّعوَةَ إلَی اللهِ تَعالی مَکرٌ بالمَدعُوِّ لِأنَّه ما عَدِمَ مِنَ البِدایَةِ فَیُدعی إلَی الغایَة. (۲)

چون دعوت کردن به سوی خدای متعال مکر ورزیدن با کسی بوده که او را دعوت کرده است؛ زیرا او از ابتدا فاقدِ آن نبوده تا به سوی آن خوانده شود.

اگر کسی مشغول انجام کاری باشد و دیگری او را به انجام همان کار دعوت کند، در واقع با او مکر ورزیده است. قوم نوح (ع) هم از ابتدا الله را می پرستیدند. پس دعوت آن ها به این که الله را بپرستید، فریب کاری در حقّ آنان است. آن گاه می گوید: مکر ورزیدن قوم نوح (ع) با ایشان هم پاسخی بوده که به پیامبرشان دادند. مکر آنان چه بود؟ این بود که گفتند: بُت های خود را رها نکنید. اگر آن ها بت هایشان را وا می گذاشتند، در حقیقت عبادت الله را در بعضی از جلوه هایش ترک کرده بودند:

فَإنَّهُم إذا تَرَکُوهم جَهِلُوا مِنَ الحَقِّ عَلی قَدرِ ما تَرَکوا مِن هؤُلاءِ فَإنَّ لِلحَقِّ فی کُلِّ مَعبُودٍ وَجهاً. (۳)

ص: ۲۴۷

۱- ۱.فصوص الحکم/۷۱.

۲- ۲.همان/۷۲.

۳- ۳.همان.

آن ها اگر بت هایشان را رها می کردنـد، به همان انـدازه که عبادت آن بت ها را ترک می کردنـد، نسـبت به حق جاهل بودند (در حقّ خدا کوتاهی کرده بودند)؛ زیرا هر معبودی (مانند بت ها) صورت و جلوه ای از حقّ است.

پس قوم نوح (ع) هر چنـد در عمل به آن چه پیامبرشان می خوانـد، عمل می کردند، در حرف و سـخن با او مخالفت کردند. لبّیکِ لفظی به او نگفتند؛ ولی در عمل خواسته ی حضرت نوح (ع) را اجابت کردند و این مکر آنان بود در پاسخ به مکر پیامبرشان.

نظریّه ی «هیچ چیز به جز خدا عبادت نمی شود»

ابن عربی به همین مناسبت یک قاعده ی کلّی را با استناد به آیه ای از قرآن مطرح می کند. آیه این است:

«وَ قَضی رَبُّکَ أن لا تَعبُدوا إلّا إیّاهُ.» (۱)

«پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید.»

تفسیر ابن عربی از آیه ی شریف این است که به طور کلّی عبادت هر چیزی در حقیقت عبادتِ خداست. بنابراین هر کس هر چه را بپرستد، در واقع خداونـد را عبـادت کرده است؛ یعنی این حکم خداونـد تکوینی بوده و تخلّف از آن امکـان نـدارد. عبـارتش این است:

فما عُبِدَ غَیرُ اللهِ فی کُلِّ مَعبُودٍ. (۲)

پس در (عبادت) هر معبودی، جز خدا عبادت نشده است.

قیصری کمه معروف ترین شارح فصوص الحکم است، در شرح این عبارت می گوید:

إذ لا غَیرَ فی الوُجُودِ. (۳)

چون اصلاً غیری در وجود نیست.

ص: ۲۴۸

۱- ۱.إسراء/۲۳.

۲- ۲.فصوص الحکم/۷۲.

۳- ۳.شرح فصوص الحکم/۱۴۳.

او سپس توضیح می دهد که عبادت کنندگان خدا در درجات مختلف هستند: یکی چوب و سنگ را عبادت می کند؛ چون تنها آن ها را مظهر و مجلای حق می بیند. اما دیگری که در درجه ی بالاتر است، تجلّی خدا را خلاصه در بُت های سنگی و چوبی نمی کند و او را در همه ی مظاهر هستی عبادت می کند؛ چون همه چیز را «او» می بیند!

ابن عربی و شارحش قیصری، در ادامه ی تفسیرشان از آیات سوره ی نوح می گویند:

قوم نوح (ع) با عبادت بت ها در طریق سلوک إلی الله قطع مقامات کردند تا در دریای علم و معرفت به خدا غرق شدند:

«مِمّا خَطیئاتِهِم» فَهِی الَّتی خَطَت بِهِم فَغَرِّقوا فی بِحارِالعِلمِ بِاللهِ و هُوَ الحَیرَةُ. (۱)

مقصودش این است که کلمه ی «خطیئات» در آیه ی شریفه ی قرآن از «خُطو» به معنای گام برداشتن گرفته شده است؛ یعنی این که آن ها با طی کردن و قدم برداشتن در مسیر سلوک به سوی خدا، در دریاهای علم و معرفت به خدا غرق شدند. این علم و معرفت همان حیرتِ در ذات حقّ است که متنهای وصول و به معنای فنای در ذات اوست. این ها توضیحات قیصری از عبارت ابن عربی است که در ادامه ی آن هم تعبیر «فَأُدخِلُوا ناراً» در آیه ی شریف را این گونه توضیح می دهد:

أی فَأُدخِلُوا فی نارِ المَحَبَّةِ وَ الشَّوق حالَ کَونِهِم فی عَینِ الماءِ... . (۲)

یعنی آن ها را در آتش محبّت و شوق داخل کردند، با آن که در چشمه ی آب بودند. انوار سبحات وجه حق بر آنان مستولی شد. در نتیجه در چشمه ی علم به خدای فانی شدند و مقصود از آب و دریا، علم است؛ چون آب صورت و جلوه ی علم می باشد!

ص: ۲۴۹

۱- ۱.فصوص الحکم/۷۳.

۲- ۲.شرح فصوص الحکم/۱۴۶.

نقد نظریّه ی «هر معبودی در حقیقت خداست»

به نظر نمی آید که این سخنان احتیاج به نقد و بررسی تفصیلی داشته باشد؛ چون هم مخالف صریح عقل است و هم مخالف قرآن. آیا پرستش بت ها با این توجیهات قابل قبول و موجّه می شود؟! آیا می توان پذیرفت که هر کس هر چه را می پرستد، در واقع خدا را عبادت می کند؟! آیا هیچ کافر و مشرکی در عالَم نبوده و نیست؟! این همه اصرار انبیا و قرآن کریم بر توحید خداوند و نفی عبادتِ غیر او، چه معنا دارد؟ اصلاً پیامبران برای چه مبعوث شدند؟ آیا بعثت ایشان برای آن بوده که به بت پرستان بگویند: خدا را فقط در صورت بت های خود نبینید؛ بلکه او را در همه ی جلوه های دیگرش هم بپرستید؟!

آیا اگر کسی بخواهد قرآن و پیغمبر (ص) و دین را رد کند و همه ی سخنان آنان را به سخره بگیرد، جز این می تواند بگوید؟!

آیه ی «وَ قَضی رَبُّکَ أن لا تَعبُدُوا إلّا إیّاه وَ بِالوالِدَینِ إحساناً» را هر عرب زبانی تلاوت می کند، چنین می فهمد که «قَضی» به معنای «أمر» است؛ یعنی پروردگارت امر قطعی و حکم جزمی نموده که جز او را نپرستید و نیز امر فرموده که به والدین احسان کنید.

این قضا، قضای تشریعی و به معنای امر خداست؛ نه حکم تکوینی خدا که وقوع آن تخلّف ناپذیر است. شاهد قطعیِ ما یکی عقل است که انسان ها را در عبادت کردن و عبادت نکردن خدا مختار می داند، نه مجبور؛ و دوم خودِ آیه هم قرینه ای دارد که نشان می دهد نمی توان آن را به معنای تکوینی گرفت. «بِالوالِدَینِ إحساناً» قرینه بر این است که قضای خداوند در این جا به معنای امر تشریعی و فرمان اوست. آیا می توان گفت که حکم تکوینی خدا به احسان به والدین تعلّق گرفته است؟! روشن است که آیه ی شریف چنی معنایی نمی دهد و قسمت اول آیه هم همین طور. عبادت شدن خدا هم یک دستور تشریعی است که می توان با آن مخالفت کرد و چون خدای متعال

ص: ۲۵۰

بندگانش را با اوامر و نواهی اش امتحان می کند، به آن ها دستور فرموده تا وسیله ی آزمایش ایشان باشد. به هر حال معنای آیه روشن است و آنان که سعی می کنند آن را به غیر معنای صحیحش حمل کنند، در واقع عقایدِ نادرست خود را تحمیل به قرآن کریم می کنند و به تفسیر به رأی گرفتار می شوند.

نظریّه ی «بُت پرستان، موحّدان واقعی در قرآن!»

اما شگفت تر از آن چه تا این جا نقل کردیم، سخن کسانی است که پس از گذشت قرن ها بار دیگر این مطالب را زنده می کنند و به عنوان تفسیر قرآن در کتاب هایشان منتشر می سازند. با نقل نمونه ای از این دست، بحثِ این کتاب را به پایان می بریم. موضع سخن در این قسمت، محاکمه ی مشرکان در قیامت توسّط خدای متعال است که قرآن کریم از آن گزارش داده است. سه مورد از آیات قرآن در این بحث تفسیر شده است که عین عباراتِ مفسّر محترم را در این جا می آوریم تا خواننده ی بصیر، خود به قضاوت بنشیند.

«ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُو مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ» (۱)

«پس به آن ها گفته می شود: کجا هستند آن چیزهایی را که شما آن ها را شریک با خدا قرار می داده اید؟ و خدا را کنار می زدید؟ آنان در جواب می گویند: همه از نزد ما گم شدند؛ بلکه ما چیزی را قبلاً به هیچ وجه نمی خوانده ایم؛ این طور خداوند، کافران را به دیار اِضلال و گمراهی می سپرد.»

این پاسخ آنان که گم شدند، مفادش این نیست که وجود دارند، و از دیدگان ما مخفی هستند؛ بلکه مفادش این است که گُم اند، نابودند، نیستند،فانی اند؛ و سپس ترقّی نموده و می گویند: «بَل لَم نَکُن نَدعُوا مِن قَبلُ شَیئاً» اصولاً ما در دنیا غیر از خدا هیچ موجودی را عبادت نمی کرده ایم.

ص: ۲۵۱

۱- ۱.غافر/۷۳-۷۴.

یعنی عبادتی را که ما می نمودیم به خدا تعلّق می گرفت؛ چون غیر از خدا چیزی نبود؛ غیر از او و اسماء و صفات او چیزی نبود که ما او را عبادت کنیم؛ عبادتی را که ما می نمودیم؛ گرچه روی دیدگان ما پرده ای گرفته بود، و نمی گذارد حق را تشخیص دهیم، و آن جمال لایزالی را در تمام موجودات ببینیم، و در مقابل پروردگار یک صفحه از تخیّلات و افکار واهیه قرار داده بودیم، و آن ها را می پرستیدیم و معبود خود گرفته بودیم، ولی در حقیقت عبادتِ ما به خدا تعلّق گرفت.

«کَذلِکَ یُضِلُّ اللهُ الکافِرینَ» ای پیامبر! «این طور خدا مردم کافر را گمراه می کند.»

یعنی آن افرادی که می خواهند روی حق را بپوشانند، آن ها به واسطه ی افکار خود، مسیرشان گم می شود و حق در نزد آن ها مختفی و باطل، و باطل و بی اعتبار، در نزد آنان به صورت اصلات و واقعیّت و حقیقت جلوه می کند؛ و گناه آنان همین است که چرا بین حقّ و باطل فرق نگذاشتند؛ وگرنه جز خدا، موجود اصیل نیست که عبادت واقعاً به او تعلّق گیرد.

«وَیَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِیعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِینَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَیَّلْنَا بَیْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِیَّانَا تَعْبُدُونَ * فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِیدًا بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِینَ * هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا یَفْتَرُونَ» (۱)

«و روزی می رسد که آن مردمان مشرک و متجاوز را در قیامت محشور می گردانیم؛ و سپس به آنان خطاب نموده و می گوییم؛ شما در مکان خود باشید! و شرکایی را هم که در مقابل خدا موثّر می دانستید، در مکان خود باشند؛ پس بین آن ها جدایی می افکنیم.

و آن شرکاء به این ها می گویند که: شما ما را در دنیا عبادت نمی کرده اید؛ و خداوند بین ما و شما گواه است که ما از عبادت شما غافل بوده و نسبت به آن اطّلاعی نداشتیم!

ص: ۲۵۲

۱- ۱.یونس/۲۸-۳۰.

در آن جا هر نفسی آن چه را برای خود از پیش فرستاده است می آزماید و به حقیقتش می رسد؛ و همه بازگشت به سوی مولی و صاحب اختیار به حقّ خود می نمایند؛ و آن چه را که افتراء می بستند و آن ها را به جای خدا عبادت می کردند، از نزد آن ها کم می شود.»

این ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند می گویند: ما شما را در دنیا عبادت کردیم؛ امروز دستی از ما بگیرید! آن عبادت ها و کرنش ها و ستایش ها و نیایش ها و اطاعت ها موجب دستگیری شما از ما در این جا است!

شرکاء در پاسخ می گویند: ابدأ شما ما را عبادت نکرده اید! مایی نبودیم که شما را اطاعت و عبادت کنید! شما پندار خود را عبادت کردید، نه واقعیّت ما را! «وَ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَولاهُمُ الحَقِّ»: «همه را برمی گردانند به نزد خدا: خداوند که مولای حقّ است!» و آن مَوالی و افرادی که در دنیا بودند، و اینان به عنوان اولویّت از آن ها اطاعت می کردند، و حقّ مولویّت برایشان قائل شده بودند، همه ی آن ها باطل بوده و جملگی گم شدند.

امروز مولای حقّ تجلّی کرده، و خداوند با تمام قدرت و عظمت و وحدت برای آنان ظاهر و مشهود است.

«و ضَلَّ عَنهُم ما کانوا یَفتَرونَ»: «و آن چه که به خدا افترا می بستند» و قدرت و عظمت و علم خدا را دزدیده، و به این ارباب متفرّق، و مَوالی باطل نسبت می دادند، و از آن ها اطاعت می کردند، همه گم شدند؛ چون علم متعلّق به خداست و بس؛ و نسبتش به مَوالیِ باطل غلط است. قدرت اختصاص به خدای واحد دارد و بس؛ نسبتش به مَوالیِ باطل غلط است.

در آن روز بر ایشان ظهور می کند و می بینند: عمری را عبادت کرده، اطاعت نموده اند غیر خدا را؛ و فقط پندار را پرستیده اند، نه حق را؛ حقیقت عبادت به مرجع عبادت برگشته که خدا بوده و گناه پندار او بوده که خدای لاشریک لَه را که ذاتش نامتناهی است؛ چرا آن نامتناهی را در این دریچه های کوچک محبوس و محدود کرده است و آن ذات مقدّس و اسماء جمالیّه و جلالیّه ی لایتناهی را به صورت ذات و اسماء معیّن و مقیّد، تقاضا کرده است.

ص: ۲۵۳

گناه از تحدید و تقیید است، نه در اصل عبادت او.

«وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ»(۱)

«و در روز بازپسین، خداوند خطاب به آن ها نموده و می گوید: آن موجوداتی را که شما در دنیا به عنوان شریک برای من می پنداشتید کجا هستند؟ یعنی من کسی را به عنوان شرکت در کار خود قرار نداده ام و من شریک حقیقی ندارم، این شرکای من پندار شما هستند!

این پندار و خیال، برای من شریکی در ذات و حیات و علم و قدرت و سایر صفات من ایجاد نموده و به پرستش آن ها روی آورده است؛ آن ها کجا هستند؟»

این ندای خدا به آن ها است.

آن کسانی که مردم را به مصیبت و گناه می کشیدند؛ و به دنبال خود به جهنّم می بردند؛ و اینک کلمه ی عذاب خدا بر آن ها مُهر خورده و ثابت شده است؛ می گویند: بار پروردگارا! این ها افرادی هستند که ما آن ها را اغوا کردیم، هم چنان که خود ما نیز اغوا شدیم!

ما از این عبادتی را که به ما نمودند به سوی تو از آن ها بیزاری می جوییم؛ آن ها ابداً ما را عبادت نمی کرده اند.

با این که می دانیم این ها، آن ها را عبادت کرده بودند؛ همه ی آن ها را در مقابل خدا پرستیده بودند؛ اما حقیقت عبادت به خدا برمی گشت؛ و آن عبادتی را که این ها می کرده اند، به واسطه ی اغوای آن ها، یک پندار و خیال بیش نبوده است.

آن جا که دستگاهِ حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مَجاز کرد

خلاصه وقتی نور پروردگار در آن عالَم تجلّی کند و روشن شود، و حقایق

ص: ۲۵۴

۱- ۱.قصص/۶۲-۶۳.

آشکارا گردد. و أشرَقَتِ الأرضُ بنُورِ رَبِّها زمین به نور پروردگار روشن گردد؛ و تاریکی های خود را بیرون بریزد؛ و حقایق طلوع کنند؛ در آن جا مشهود می گردد که افراد بشر در دنیا به هر سَمتی حرکت می کرده اند، و به هر هدفی می رفته اند، جز خدا هیچ نبوده است؛ و حتّی مشرکان در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است.

پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که آن خدایی را که بایـد عبادت کنی، و با چشم روشن ببینی، و جمالش را در تمام موجودات بنگری، و مؤثّر بدانی؛ چرا آن خدا را در محدوده های تعیّن زندانی کردی؟! و چرا آن قدرت عظیم، و علم عظیم، و حیات عظیم را در زید و عمرو و در خورشید و ماه و پدر و مادر و رئیس و حاکم و مال و جاه و اعتبار دیدی؟! (۱)

نویسنده ی محترم اصرار دارند که اثبات کنند هر کس هر چه را بپرستد، در واقع خدا را پرستیده است. این اصرار برخاسته از اعتقاد ایشان به وحـدت وجود است و این که هر موجودی در عالَم، چهره و جلوه ی خداست؛ به این معنا که واقعیّت و حقیقت هر چیز جز خـدا نیست. ما به نقـد مبانی فکری نویسـنده در این جا نمی پردازیم؛ اما چون عقیده ی نادرست خود را بر قرآن کریم تحمیل کرده انـد، لازم است بطلان اسـناد به کلام الهی را روشن سازیم و نشان دهیم که عقیـده ی «همه خدایی» (۲) با تعالیم این کتاب آسمانی سازگار نمی باشد.

به عنوان مقدمه عرض می کنیم که اگر انسان فرضیّه ای در ذهنش تثبیت شده باشد و حاضر نباشد به هیچ وجه از آن دست بردارد، هر چیز را که بتواند به نحوی مؤیّد فرضیه ی او باشد، قرینه و شاهد قرار می دهد تا سخنش را به کرسی بنشاند؛ در این مسیر نیز چه بسا از ظواهر آیات هم چشم بپوشد و حتّی معانی لغوی الفاظ را هم نادیده بگیرد. این امر در این جا اتّفاق افتاده است.

ص: ۲۵۵

۱- ۱.معادشناسی ۵/۱۰۹-۱۱۵.

۲- ۲.منظور همان عقیده ای است که همه چیز را شایسته ی پرستیده شدن می داند.

معنای صحیح آیات۷۳و۷۴ سوره ی مؤمن

از اولین آیه ای که نقـل شـد، آغـاز می کنیم: قرآن کریم تعبیر «ضَـلُّوا عَنّا» به کار برده است. در زبان عربی «ضَلَّ» به معنای «گمراه شـد» به کـار رفته و وقتی که بـا حرف اضافه ی «عن» بیایـد، به معنای تباهی و رفتن است. (۱)هم چنین «ضَـلَّ عن» به معنای فراموش کردن و از دست دادن هم به کـار رفته است. (۲) با این ترتیب اگر بخواهیم به معنای لغوی آیات قرآن پای بنـد بمانیم، باید بگوییم که مشـرکان در قیامت می گوینـد: آن چیزهایی که در دنیا می پرستیـدیم، از دست ما رفتنـد یا ما آن ها را از دست دادیم یا این که ضـایع و تباه گشـتند؛ به این معنا که نتوانسـتند انتظار ما را برآورنـد. ما به آن ها دل بسـته و امیـدوار بودیم ولی الآن (در قیامت) می فهمیم که نیست و نابود شدند و دیدیم که کاری از دسـتشان برای ما برنیامد. یا این که مطابق بعضـی آیات دیگر، آن ها از ما تبرّی جستند و حساب خودشان را از ما جدا کردند و اصلاً عبادت کردنِ ما نسبت به خود را انکار می کنند. (۳)

سپس مشـرکان، یـک درجه بالاـتر می گوینـد: «بَـل لَم نَکُن نَـدعُوا مِن قَبـلُ شَـیئاً»؛ یعنی بلکه مـا فهمیـدیم که در دنیا چیزی را نمی خواندیم؛ آن ها که عبادتشان می کردیم، چیزی نبودند و ارزش عبادت کردن نداشتند.

یا به فرمایش علّامه ی طباطبایی در تفسیر المیزان، مشرکان در قیامت می فهمند آن معبودهایی که آن ها شریکان خدا می پنداشتند، اسم هایی بی مسـمّا بودند و یک سـری مفاهیمی که ما بازای خارجی نداشـته اند؛ یعنی به خیال خودشان نام شریک خدا را بر آنان نهاده بودند ولی این مفهوم ذهنی (شـریک خدا)،مطابقِ واقعی و خارجی نداشـته است. لذا عبادتشان باطل و پوچ بوده است و از این جهت می گویند: اصلاً ما چیزی را نمی پرستیدیم؛ چون می فهمند که آن ها پوچ بوده اند. (۴) مقصود از گمراه نمودن

ص: ۲۵۶

۱- ۱.ضَلَّ ضدّ اهتدی... فهو ضالّ... ضلّ الشّیء عنه: ضاعَ و ذَهَبَ. المنجد/۴۵۲

۲- ۲.ضلّ عنه = نَسِیَه، فَقَده. المعجم الوسیط/۵۴۲

۳- ۳.در ادامه این احتمال را از تفسیر المیزان نقل خواهیم کرد.

۴- ۴.المیزان ۱۷/۳۵۱.

خدا کافران را، این است که خداوند آن ها را که با خواست خودشان در مسیر ضلالت و گمراهی افتاده اند، به حال خود رها کرده، دستگیری نمی فرماید. (۱)

عجیب است که می بینیم نویسنده ی محترم چون می خواسته اند تئوری وحدت وجود را به هر شکل ممکن به قرآن نسبت دهند، «ضَلُّوا» را به معنای «گُم و فانی شدند» دانسته و مرادشان این است که مشرکان در قیامت می فهمند که بت ها فانی در خدا بوده اند و چیزی جز او نبوده انـد! نیز عبارت «بَل لَم نَکُن نَدعُوا مِن قَبلُ شَیئاً» را چنین معنا کرده اند: آن ها گفتند: ما در دنیا «غیر از خدا» از کجای آیه ی شریف استنباط می شود. آیا خود خداوند نمی توانست این گونه بفرماید که دیگر نیاز به تفسیر و تأویل امثال ایشان نباشد؟! سؤالی که از ایشان می پرسیم، این است که:

آیـا عبـادت چیزی می توانـد بـدون شـناخت و علم به آن باشـد؟ مشـرکان دنیا که – به قول نویسـنده ی محترم – نمی دانسـتند بُت هایشان مظهر و مجلای خداست تا بتوانند بگویند ما در دنیا فقط خدا را عبادت می کردیم! عبادت کردن فعل اختیاری و آگاهانه ی انسـان است و اگر کسـی را نشـناسد، نمی توانـد بگویـد که او را عبـادت کرده است. طبـق ادّعـای نویسـنده، مشـرکان در دنیـا نمی فهمیدنـد کـه بـت هایشـان خـود خـداست و ایـن را در قیـامت می فهمنـد. پس چگـونه می گوینـد که مـا در دنیـا فقـط خـدا را می پرستیدیم؟!

ایشان می نویسند: «این ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند، می گویند: شما ما را عبادت نکرده اید.» (۲) سخن ما این است که بالأخره کـدام حرف را بایـد قبول کرد: مشـرکان در قیامت می گوینـد: ما در دنیا خدا را می پرستیدیم یا می گویند: غیر خدا را عبادت می کردیم؟ ایشان دو ادّعای عکس یکدیگر کرده اند.

ص: ۲۵۷

۱- ۱.توضیح بحث «اِضلال» خداوند در کتاب «گوهر قدسی معرفت» آمده است.

۲- ۲.معادشناسی۵/۱۱۲.

تفسیر آیات ۲۸تا۳۰ سوره ی یونس

اما درباره ی آیه ی سوره ی یونس که می فرماید: «قالَ شُرَکاؤُهُم ما کُنتُم إیّانا تَعبُدُونَ... إن کُنّا عَن عِبادَتِکُم لَغافِلینَ»، نویسنده معتقد است:

شرکا می گویند: مایی نبودیم که شما را عبادت کنید؛ یعنی چون واقعیّتی برای خود، غیر خدا قائل نبودند، به مشرکان می گویند که شما در واقع ما را عبادت نکرده اید؛ بلکه در حقیقت خدا را عبادت کرده اید!

در ادامه نویسنده معتقد شده است که گناه مشرکان فقط تحدید و تقیید آن ها بوده است؛ نه در اصل عبادتشان. مراد ایشان این است که مشرکان اصل عبادتشان فقط برای خدا بوده و از این جهت محبوس و محدود می کرده اند؛ یعنی «فقط» بت های خود را مظهر و جلوه ی او می دانستند، نه همه چیز را. پس اگر آن ها همه ی موجودات دیگر را هم خدا می دانستند و او را در صورت همه ی آن ها عبادت می کردند، دیگر هیچ گناهی نداشتند!!

آیا این موهومات را می توان به کلام الله مجید نسبت داد؟ آیات سوره ی یونس کاملاً با این سخنان بیگانه است. اگر به تفسیرالمیزان – که نویسنده ی مذکور به آن و مؤلّف بزرگوارش ارادت خاصّی داشته اند – رجوع کنیم، ایشان در مورد این آیات می فرمایند:

اینکه شرکاء عبادت مشرکان نسبت به خود را نفی کرده اند، از این جهت است که می خواهند خودشان را از ادّعای شریک بودن با خدا تبرئه کنند و بگویند: ما هیچ گونه ادّعایی برای شراکت با خدا نداشته ایم و اصلاً از عبادت کردن مشرکان ما را، غافل بودیم. (۱)

به قول علّامه ی طباطبای رحمهٔالله اگر آن شرکا به عبادت شدنشان توسّط مشرکان آگاه بودند، لازم می آمد که ادّعای شریک بودن داشته باشند. با این معنا از آیات شریف سوره ی یونس دیگر جایی برای ادّعاهای گزاف مورد بحث باقی نمی ماند.

ص: ۲۵۸

۱- ۱.المیزان۱۰/۴۴و۴۵.

معنای صحیح آیات ۶۲و۶۳ سوره ی قصص

آیات سوره ی قصص همه معنای بسیار روشنی دارند. آن جا که شرکا از عمل مشرکان تبرّی می جویند و می گویند: آن ها ما را عبادت نمی کردند، مقصودشان این نیست که مشرکان در حقیقت خدا را عبادت می کرده اند (چنان نویسنده ی بحثِ ما گمان فرموده اند)؛ بلکه اگر این جا هم به تفسیر المیزان مراجعه کنیم، در تفسیر آیات فوق، می فرمایند:

تبرّی مطلق جستنِ شرکاء از این روست که آن ها نمی توانستند مشرکان را مجبور به عبادت خود کنند و از آنان سلب اختیار نمایند و این که گفته اند: «ما کانُوا إیّانا یَعبُدُونَ»، یعنی این که ما آن ها را ملزم و مجبور نکردیم؛ یا این که ما از کارهای آنان تبرّی می جوییم و کسی که از یک عملی تبرّی بجوید، آن کار به او انتساب پیدا نمی کند و همه ی آیاتِ قرآن که در توصیف مواجهه ی مشرکان با شرکاء که مورد پرستش بوده اند وارد شده به همین معنا اشاره دارند، نظیر آیات:

«وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (۱) و « وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْل» (۲)و « وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا... مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ» (۳)

و امثال این ها همگی به همین معنا برمی گردند. (۴)

مقصود المیزان این است که در این قبیل آیات مشرکان می گویند: «ضَلَّ عَنهُم ما کانُوا یَفتَرونَ» یا «ضَلَّ عَنهُم ما کانُوا یَدعُونَ مِن قَبلُ» این آیات به نحوی بر این گونه معانی دلالت می کنند که: آن چه مشرکان می پرستیدند، از دستشان رفت یا گم شد؛ یا خود شرکا تبرّی می جویند و می گویند: آن ها ما را نمی پرستیدند. در همه ی این آیات مراد این است که شرکا می گویند: ما آن ها را به عبادت خود مجبور نکردیم؛ یا از

ص: ۲۵۹

۱- ۱.انعام/۲۴.

۲- ۲.فصّلت/۴۸.

۳- ۳.یونس/۲۸.

۴- ۴.المیزان/۱۶/۶۵.

کارهایشان تبرّی می جوییم. بنابراین حسابِ خود را از مشرکان و عبادت هایشان جدا می کنند و به همین جهت است که در قرآن می فرماید: «ضلَّ عنهم...» با این ترتیب تعبیر «ضَلُّوا عَنّا» هم که پیش از این درباره اش توضیح دادیم، از نظر علّامه ی طباطبایی به همین معنا اشاره دارد.

می بینیم تنها احتمالی که نه در المیزان مطرح شده و نه به ذهن فرد آشنا با فرهنگ قرآن و زبان عربی خطور می کند، آن سخنانی است که از نویسنده ی «معادشناسی» نقل کردیم. معلوم نیست این بزرگوار به چه دلیل عقلی یا نقلی ادّعا فرموده اند که:

افراد بشر در دنیا به هر سمتی حرکت می کرده اند و به هر هدفی می رفته اند، جز خدا هیچ نبوده است و حتّی مشرکانن در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است... پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که... چرا آن خدا را در محدوده های تعیّن زندانی کردی؟! (۱)

یعنی اگر همه چیز دیگر را کنار بت هایشان می پرستیدند، آن گاه موحّد واقعی بودند؟! فاعتبروا یا أولی الأبصار!

ص: ۲۶۰

۱- ۱.معادشناسی۵/۱۱۵.

فهرست منابع

۱.قرآن کریم.

۲.اثبات الوصیّة للإمام علیّ بن أبی طالب (ع)؛ أبی الحسن علی بن الحسین مسعودی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۹ قمری.

۳.اسفار اربعه؛ صدرالمتألّهین شیرازی؛ بیروت: دار احیاء التّراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.

۴.اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ سیّد محمّد حسین طباطبایی، مؤسسه ی مطبوعات دارالعلم، قم، ۱۳۵۰ شمسی.

۵.اقبال الاعمال؛ سیّدبن طاووس؛ تهران: دارالکتب الاسلامیّة، ۱۳۶۷ شمسی.

۶.التّوحید؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۳۵۷ شمسی.

۷.الرّسائل التّوحیدیّه؛ محمّدحسین طباطبایی؛ بیروت: مؤسّسة النّعمان، ۱۴۱۹ قمری.

۸.الصّحاح؛ جوهری؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ قمری.

۹.الغیبة؛ محمّدبن ابراهیم نعمانی؛ تهران: مکتبة الصّدوق، ۱۳۹۷ قمری.

۱۰.المعجم الوسیط؛ ابراهیم مصطفی و...؛ استانبول؛ المکتبة الاسلامیّة، ۱۳۹۲ قمری.

ص: ۲۶۱

۱۱.المنجد فی اللّغهٔ و الاعلام؛ لویس معلوف؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۸ میلادی.

۱۲.المیزان فی تفسیر القرآن؛ سیّد محمّدحسین طباطبایی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیّهٔ، ۱۳۸۹ قمری.

۱۳.النّجاهٔ فی الحکمهٔ الالٰیّهٔ: شیخ الرّئیس ابوعلی حسین بن سینا؛ تهران: المکتبهٔ المرتصویّهٔ، ۱۳۵۷ قمری (افست از چاپ مصر).

۱۴.بحارالأنوار؛ محمّدباقر مجلسی؛ تهران المکتبهٔ الاسلامیّهٔ، ۱۳۹۷ قمری.

۱۵.بصائرالدّرجات؛ محمدبن حسن صفّار؛ قم: کتابخانه ی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ قمری.

۱۶.تحف العقول؛ ابن شعبه ی حرّانی؛ تهران: کتاب فروشی اسلامیّه، ۱۳۵۴ شمسی.

۱۷.ترجمه ی اصول کافی؛ سیّد جواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه، ۱۳۴۸ شمسی.

۱۸.ترجمه ی المیزان؛ سیّد محمّدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیّه ی قم، ۱۳۷۴ شمسی.

۱۹.تفسیر العیّاشی؛ محمّدبن مسعود عیّاشی؛ تهران: چاپخانه ی علمیّه، ۱۳۸۰ قمری.

۲۰.تفسیر القمّی؛ علیّ بن ابراهیم قمّی؛ قم: مؤسّسهٔ دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.

۲۱.توحید؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ شمسی.

۲۲.توحید علمی و عینی؛ سیّد محمدحسین حسینی طهرانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ قمری.

۲۳.ثواب الأعمال و عِقاب الأعمال؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۴ شمسی.

۲۴.حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ جوادی آملی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه ی قم)، ۱۳۶۲ شمسی.

۲۵.خلوتگاه راز؛ حبیب الله چایچیان؛ تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۳ شمسی.

۲۶.رسائل توحیدی (ترجمه ی الرّسائل التّوحیدیّه)؛ علی شیروانی هرندی؛ تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰ شمسی.

ص: ۲۶۲

۲۷.شرح فصوص الحکم؛ قیصری؛ انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ شمسی.

۲۸.عیون أخبار الرّضا (ع)؛ شیخ صدوق؛ انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.

۲۹.فصوص الحکم؛ ابن عربی؛ تعلیقات: عفیفی؛ تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰ شمسی.

۳۰.فطرت؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ شمسی.

۳۱.الکافی؛ محمّدبن یعقوب کلینی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیّهٔ، ۱۳۴۸ شمسی.

۳۲.کتاب توحید، دفتر اول؛ سیّد محمدبنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.

۳۳.کتاب توحید، دفتر دوم؛ سیّد محمدبنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.

۳۴.کمال الدّین و تمام النّعمهٔ؛ شیخ صدوق؛ قم: دارالکتب الاسلامیّهٔ، ۱۳۹۵ قمری.

۳۵.لسان العرب؛ ابن منظور؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.

۳۶.مبدأ و معاد؛ عبدالله جوادی آملی؛ تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۶۶ شمسی.

۳۷.مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ فضل بن حسن طبرسی؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ شمسی.

۳۸.مجموعه ی آثار؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: انتشارات صدرا.

۳۹.مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری؛ قم: مؤسّسهٔ آل البیت (ع)، ۱۴۰۸ قمری.

۴۰.معادشناسی؛ سیّد محمدحسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۵ شمسی.

۴۱.معانی الأخبار؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.

۴۲.معجم مقائیس اللّغهٔ؛ احمدبن فارس بن زکریّا؛ قم: مکتبهٔ الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ قمری.

۴۳.معرفت امام عصر (ع)؛ سیّد محمدبنی هاشمی؛ تهران: نیک معارف، ۱۳۸۴ شمسی.

ص: ۲۶۳

۴۴.منطق صوری؛ محمّد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ شمسی.

۴۵.منطق نوین (شرح اللّمعات المشرقیّهٔ فی الفنون المنطقیّهٔ؛ صدرالدّین شیرازی)؛ عبدالمحسن مشکوهٔ الدّینی؛ تهران: مؤسسه ی مطبوعاتی نصر.

۴۶.مهج الدّعوات؛ سیّدبن طاووس؛ تهران: کتاب خانه ی سنایی، ۱۳۲۳ قمری.

۴۷.نهج البلاغه؛ سیّدرضی؛ تصحیح صبحی صالح؛ بیروت: ۱۳۸۷ قمری.

۴۸.یادنامه ی مفسّر کبیر استاد علّامه ی طباطبایی؛ سیّد محمّدحسین طباطبایی؛ انتشارات شفق، ۱۳۶۱ شمسی.

ص: ۲۶۴

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹